


PRÜLÜ
57

٥٧ ازميرى على مرآت الاصول

حاشية مقبولة للفاضل القرشهري ثم الازميري
على مرأة الاصول كتبها الفقير احمد
الكليبولوي من نسخة المؤلف
في الازمير



٥٧

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

مطلب الحقيقة

قوله لما فرغ عن اقسام التقسيم الثاني شرع اه يعني لما فرغ عن اقسام تقسيم اللفظ باعتبار
دلالته على المعنى وضوحا وخفاء شرع في اقسام تقسيمه باعتبار استعماله فيه وهي اربعة حقيقة
ومجاز وصريح وكناية فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون ان استعمل فيما وضع
له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو
ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة دليل وضع جديد فيكون اللفظ
مستعملا فيما وضع له في الجملة فيكون حقيقة وكذا المنقول داخل في الحقيقة وان كان مستعملا في غير
ما وضع له في الجملة بعلاقة على ما سيصرح به وانما قيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط مثل
استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد والشارح رحمه الله ذكر هذا القيد في
تعريف المرتجل والاولى ذكره في تعريف الحقيقة ليشمل الكل قوله وهي اما فعيل بمعنى فاعل اه هنا بيان
المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للفظ الحقيقة وفيه تفصيل نذكره في المجاز واعلم ان فعيلا
اذا كان بمعنى الفاعل يلحقه تاء التأنيث في المؤنث لقرب الفاعل من الفعل الذي هو الاصل في لحوق
تاء التأنيث واذا كان بمعنى المفعول وهو غير جار على موصوف فكذلك تقول مررت بقتيلة بني
فلان رفعا للالتباس واذا كان بمعنى المفعول وجاريا على موصوف لا يلحقه تاء التأنيث تقول
تقول رجل قتيل وامرأة قتيل فلفظ الحقيقة اما فعيل بمعنى فاعل مأخوذ من حق الشيء اذا ثبت
واما بمعنى مفعول من حققت الشيء اثبته بالتخفيف لان حق من باب ضرب يجيء لازما بمعنى ثبت
ومتعديا بمعنى اثبت او من حققت الشيء اثبته بالتثقيل من باب التفعيل مبالغة على ما في المصباح
فيكون معناها على تقدير كونه بمعنى الفاعل هي الكلمة الثابتة وعلى تقدير كونها بمعنى المفعول هي الكلمة
المثبتة في موضعها الاصلي وتاؤها على تقدير كونها بمعنى المفعول للنقل من الوصفية الى الاسمية عند
الجمهور لا للتأنيث معللا بعدم الحاجة ح الى تاء التأنيث لاستواء التأنيث والتذكير كما في الاكيلة والذبيحة
والنطيحة ولما كان الاصل في التاء هو التأنيث ذهب صاحب المفتاح الى ان تاءها على التقديرين
اي سواء كان بمعنى الفاعل او بمعنى المفعول للتأنيث ثم اجاب عن قولهم ان التأنيث والتذكير سواء
فيما اذا كان بمعنى مفعول فلا حاجة الى تاء التأنيث بان هذا ليس على اطلاقه بل اذا كان جاريا على موصوفه
وما نحن فيه اعني لفظ الحقيقة غير جار على موصوفه فلا بد من تاء التأنيث قوله اي لفظ وبه
اشار اولا الى ان الحقيقة من عوارض اللفظ لا المعنى وكذا المجاز ثم صرح بذكره بقوله فانهما من عوارض اللفظ
لكنهما

لكنهما قد يطلقان على المعنى وعلى اطلاق اللفظ على المعنى يقال معنى حقيقي ومجازي واطلاق حقيقي ومجازي
مجازا لا حقيقة وهل هي من عوارضه الذاتية او من عوارضه الغريبة قلت من عوارضه الذاتية التي
يلحقه لذاته لانه من عوارض اللفظ المستعمل فمنشاء اللحوق وهو الاستعمال داخل في المعروض فظهر منه
ان اطلاق لفظي الحقيقة والمجاز على اللفظ حقيقة لا مجاز وهل هو حقيقة لغوية او حقيقة عرفية
قالوا انه حقيقة عرفية ففي الكشف لفظ المجاز مفعل بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدي
لان الكلمة اذا استعملت في غير موضعها فقد تعدت موضعها الاصلي ولهذا قيل انه حقيقة
عرفية في معناه مجاز لغوي لان بناء المفعل للموضع او المصدر حقيقة لا للفاعل فاطلاقه على اللفظ
المنتقل لا يكون الا مجازا ولان حقيقة معنى العبور والتعدي انما يحصل في انتقال الجسم من حيز
الى حيز فاما في الالفاظ فلا يتحقق وانما يكون ذلك على سبيل التشبيه وكذا لفظ الحقيقة في مفهومه
مجاز لغوي وحقيقة عرفية ايضا لما ذكرناه من انها مأخوذة من الحق وهو حقيقة في الشيء الثابت
ثم نقل الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من العقد الغير المطابق ثم نقل الى القول المطابق بعين
هذه العلة ثم نقل الى اللفظ المستعمل في موضوعه الاصلي فظهر انه مجاز واقع الى الرتبة الثالثة بحسب
اللغة هذا ما ذكره صاحب الكشف وذكر الغزالي في المستصفى ان لفظ الحقيقة مشترك قد يراد
بها ذات الشيء وحده ولكن اذا استعملت في الالفاظ اريد بها ما استعمل في موضوعه ولا يخفى
عليك ان هذا يدل على ان لفظ الحقيقة في مفهومه حقيقة لغوية قيل وهو الاصح لان الحقيقة
اسم للثابت لغة واللفظ المستعمل في موضوعه ثابت فيه فيكون اطلاق الحقيقة عليه بالحقيقة لا بالمجاز
بقي ههنا بحث وهو ان اللفظ اعم من المفرد والمركب ومن الجامد والمشتق ومن ~~الاسم~~ الفعل والاسم والحرف
وان كلا منها يتصف بالحقيقة والمجاز فيكون المراد باللفظ ههنا اعم من هذه الاقسام وقد تقرر ان
وضع المركبات والمشتقات نوعي ووضع المفرد والجامد شخصي فان اريد بالوضع في التعريف المذكور
هو الشخصي يلزم خروج المركبات والمشتقات من تعريف الحقيقة مع انها من افراد المعرف وان اريد
به النوعي يخرج المفردات والجوامد وان اريد اعم منهما يلزم عموم الاشتراك او الجمع بين الحقيقة و
المجاز في اطلاق واحد اللهم الا ان يراد عموم المجاز فالمعنى ما استعمل في المعنى الذي اطلق عليه انه
الموضوع له بالوضع الشخصي او النوعي لكنه يلزم دخول المجاز في التعريف لانه موضوع بالوضع النوعي
ولا قرينة في التعريف لتخصيص الوضع النوعي بما يختص بالحقيقة اعني ما يكون بثبوت قاعدة دالة
على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى يفهم منه بواسطة تعينه له

كما في المشتقات والمركبات اللهم الا ان يدعى القرينة الحالية والمقامية فان قيل قد تقرر في بحث النكرة
المنفية ان المشتقات والمركبات لا وضع لها في الحقيقة لا شخصيا ولا نوعيا وانما الموضوع شخصيا
هو مادتها والموضوع نوعيا هو هيئاتها واما المجموع المركب منهما فلا وضع له اصلا سوى وضع
طرفيه قلنا نعم الا انه يصح ان يقال ان المجموع المركب منهما لفظ استعمل فيما وضع له مادته وهيئته
فيكون المجموع حقيقة في المجموع كما ان كلا من المادة والهيئة حقيقة فيما وضع له شخصا ونوعا
قوله والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة فسره في التلويح بكون
العلم بالتعيين كافيا في فهم المعنى وفيه نظر لان الظاهر ان فهم المعنى موقوف على فهم التعيين والحال
ان العلم بالتعيين موقوف على فهم المعنى ضرورة توقف العلم بالنسبة على تصور الطرفين والتعيين
نسبة بين الموضوع والموضوع له فلو توقف فهم المعنى على فهم التعيين لزم الدور والجواب بوجهين
الاول ان فهم المعنى في حال اطلاق اللفظ موقوف على العلم السابق بالوضع ومن المعلوم ان ذلك العلم
السابق لا يتوقف على فهم المعنى في حال الاطلاق بل على فهمه في الزمان السابق فلا دور لتغاير الفهمين و
الثاني ان فهم المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع وليس العلم بالوضع موقوفا على فهم المعنى من اللفظ
بل على فهمه مطلقا فظهر هنا تغاير الفهمين بحسب الاطلاق والتقييد كما ظهر في الجواب الاول بحسب
الزمان فان قيل انه لما وجب عندهم ان تكون صورة المعنى مرتسمة في النفس محفوظة لها لم يتصور
فهم المعنى من اللفظ لا عند التخيل كما في الجواب الثاني ولا عند الاطلاق كما في الجواب الاول اذ يلزم فهم
المفهوم اجيب بان ارتسام المعنى في النفس اعم من ان يكون في ذاتها او في خزانتها كما في حال ذهول
النفس عنه فاذا اطلق اللفظ ارتسم في ذات النفس بعد زوال ارتسامه منها فيكون ادراكا ثانيا
بعد زوال الادراك الاول فلا يلزم اجتماع الفهم لشيء واحد ثم المشهور في تعريف الوضع تخصيص اللفظ
بالمعنى وانما عدل عنه الى التعيين لئلا يرد عليه السؤال المشهور باللفظ المشترك والمرادف وانما قال
بغير قرينة احترازا عن المجاز لان دلالته بقرينة لا بنفسه فان قيل ان الحرف ايضا يدل على معناه بغيره
لا بنفسه فان معنى قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره انه مشروط في دلالته على معناه الافرادي ذكر
متعلقها فيلزم خروجه عن التعريف المذكور قلت كون معنى الدلالة على معنى في غيره ما ذكر ممنوع بل معناه
ان الحرف ما دل على معنى ثابت في لفظ غيره فلام التعريف في قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف
الذي هو في الرجل وهل في قولنا هل قام زيد يدل بنفسه على الاستفهام الذي هو في جملة قام زيد قوله
حتى ان اتفق في الحقيقة اه قال الشريف العلامة في حاشية التلويح هذا الكلام سخيف فان اجتماع الاوضاع

مطلقا

مطلقا ممتنع بل مما يستحيل عادة لخلو الاوضاع المتأخرة عن الفائدة وليس محمولا على الفرض والتقدير
لانه مساو بين القسمين في التقييد انتهى يريد بالقسمين قسمي الحقيقة والمجاز يعني ليس الكلام محمولا على
الفرض والتقدير لانه لو حمل عليه على ما يدل عليه تقسيمه اولا لكنه لم يحمل عليه في قسم المجاز فانه قال وكذا المجاز
قد يكون مطلقا اه فانه ظاهر في التحقيق لا في الفرض قوله بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين
كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة فانها حقيقة لغوية في الفرس باعتبار انه من افراد ما يدب على الارض
لانه بهذا الاعتبار عين الموضوع له في اللغة ومجاز لغوي فيه باعتبار انه من افراد ذوات الاربع فانه بهذا
الاعتبار غير الموضوع له في اللغة اذ لم يوضع لفظ الدابة في اللغة لخصوصية الفرس كذا ذكره في التلويح
وقال الشريف العلامة في حاشية التلويح وفيه بحث لان الكلام في المعنى الواحد وما ذكره من الاعتبارين
داخل في الموضوع له فيقتضي تعدد المعنى وكون احدهما موضوعا له لغة والاخر غير موضوع له فيها
كما في لفظ الدابة فانه حقيقة فيما يدب على الارض مطلقا ومجاز فيه اذا قيد بخصوصية الفرس وهما معنيان
مختلفان عموما وخصوصا وما قيل ان اطلاق لفظ الدابة على الفرس بطريق الحقيقة فمعناه اطلاقه على العام
الذي في الفرس لا على خصوصيته ففيه تسامح نشأ منه توهم انتهى قوله ففيه اي في كلام صاحب القيل
تسامح نشأ منه توهم التفتازاني وهو كون لفظ الدابة حقيقة ومجازا في الفرس لغة قوله
ولا يخفى ان قيد الحيثية معتبر له اشارة الى دفع ما قيل ان تعريف الحقيقة منتقض جمعا ومنعا
اما جمعا فلان لفظ الصلاة حقيقة في الاركان المخصوصة في الشرع مع ان التعريف المذكور لا يصدق
عليه بل يصدق عليه انه مستعمل في غير الموضوع له لان الموضوع له هو الدعاء واما منعا فلان لفظ الصلاة
ايضا مجاز في الدعاء في الشرع مع انه يصدق عليه انه مستعمل في الموضوع له وهذا وارد بعينه على
تعريف المجاز ايضا على ما سيأتي بيانه عند تعريف المجاز ووجه الدفع ان قيد الحيثية مأخوذ في تعريف
الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات ذكرت او لم تذكر قوله والاستعمال الصحيح بلا علاقة
وضع جديد اعترض عليه بان نفس الاستعمال اذا كان هو الوضع لم يكن اللفظ مستعملا بهذا الاستعمال فيما
وضع له فالظاهر ان الوضع فيه هو التعيين السابق الذي قد يتفرع عليه الاستعمال واجيب بان معنى
كلامه فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له بهذا الوضع لا بالوضع السابق ولنا ان نقول معنى كلامه والاستعمال
الصحيح بلا علاقة دليل وضع جديد وانما قيد الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط نحو استعمال الارض في
السماء من غير قصد الى وضع جديد قوله ويدخل فيه المنقول ايضا اي كما يدخل المرتجل واعلم ان كلا
من المرتجل والمنقول قسم مقابل للحقيقة والمجاز لا داخل فيهما في المشهور لانهم قالوا في تقسيم اللفظ ان

اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة
فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز ولا يخفى عليك ان
ان هذا التقسيم مبني على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات لان كلا منهما
في الحقيقة داخل في الحقيقة على ما ذكره المص من انهما مستعملان فيما وضع له في الجملة فيرد عليه انه ذكر
ان قيد الحيثية معتبر في تعريف الحقيقة والمجاز فلا يحسن ادخالهما في تعريف الحقيقة مع اعتبار
قيد الحيثية ثم المنقول على ما ذكره رحمه اما شرعي او عرفي او اصطلاحي والمعنى الثاني فيه لا يخلو اما
ان يكون من افراد المعنى الاول او لم يكن من افراده فان لم يكن من افراده فاللفظ حقيقة في المعنى الاول
مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول وحقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني
كالصلاة فانها حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وينقسم حقيقة
ومجاز الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من
وضعيه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة الحاصلة
من الوضع الاول في الاربعة الحاصلة من الوضع الثاني الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود
كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي او شرعي وكالمنقول الشرعي من معنى شرعي وكالمنقول الاصطلاحي
من اصطلاحي والعرفي من عرفي بل اللغة اصلا والنقل طار عليه حتى لا يقال منقول لغوي مطلقا وان
كان من افراد المعنى الاول كالدابة لذوات الاربع خاصة وهي في الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ
على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ
حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني
فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث
انه مما يدب من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات
الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان لفظ الدابة لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق
باطلاقه فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف
فكان المنقول حقيقة من وجه مجازا من وجه قوله وحكمها اي حكم ما عرف الحقيقة شرع في بيان
حكمها اي اثرها المترتب عليها او يتميز به عن المجاز وذلك امور منها ثبوت ما وضعت له مطلقا
سواء كانت عاما او خاصا امرا او نهيا نحو اولم يتوكحوا لقوله تع يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا
وقوله تع ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق فان كل واحد من النصين خاص في المامور
والمنهي

والمنهي عنه عام في المامور والمنهي بالاتفاق بخلاف المجاز فان في عمومه خلافا على ما سياتي
وحكم المجاز في مقابلة هذا الحكم ثبوت المستعار له كقوله تع او جاء احد منكم من الغائط او لامستم
النساء فانه مجاز من الحدث وهو خاص ونحو ولا تبيعوا الصاع في حديث ابن عمر وهو
عام ومنها امتناع نفي المعنى الحقيقي للفظ عما اطلق عليه ذلك اللفظ كالاب فانه يمتنع نفي معناه الموضوع
له عما اطلق عليه من الهيكل المخصوص اعني الذات الخارجي الوالد اذ لا يصح ان يقال لذلك
الذات انه ليس باب بخلاف الجد حين اطلق عليه الاب فانه يصح ان يقال انه ليس باب فيكون
لفظ حقيقة في ذات الوالد مجازا في الجد وكلفظ الحمار فانه لا يصح نفي معناه الحقيقي وهو الحيوان
الناهق عن الحيوان المعهود ويصح نفيه عن البليد فيكون حقيقة في الحيوان المعهود مجازا في البليد
قيل في بيان هذه العلاقة اذا صح نفي اللفظ عما اطلق عليه كان اللفظ مجازا فيه كسلب لفظ الحمار
حيث يقال انه ليس بحمار واذا لم يصح نفي اللفظ عما اطلق عليه كان اللفظ حقيقة فيه كلفظ الحمار بالنسبة
الى الحيوان المعهود حيث لا يصح نفيه منه فيكون حقيقة فيه وفيه نظر لان اللفظ لا يصح نفيه عن الاطلاق
على المعنى الا اذا لم يكن علاقة معتبرة بينه وبين ما اطلق عليه وبين الحمار والبليد علاقة معتبرة فلا
يصح نفي اللفظ عن الاطلاق عليه على ما حققه بعض المحققين في شرح المختصر الحاجبي فالصواب ما ذكرناه
ولهذا اضاف الشارح النفي الى المعنى الحقيقي لا الى اللفظ حيث قال والمراد المعنى الحقيقي بعد ارجاع
الضمير الى الحقيقة التي كانت عبارة عن الكلمة لكن الاولى ان يقول عما اطلق عليه اللفظ بدل قوله عما
وضعت له تامل فان قيل ان جعل عدم صحة النفي وجواز صحته علامة معرفة الحقيقة والمجاز كان
لاستلزامه الدور لان عدم صحة النفي وصحته يتوقف على معرفة الحقيقة والمجاز بان يقال لا يصح نفيه منه
لانه حقيقة ويصح نفيه لانه مجاز ولو عرفا بهما لزم الدور قلنا ممنوع لانه يجوز لهم ان يقولوا نحن نعلم
بيقين ان مدلول اللفظ ينفى عما اطلق عليه في صور ولا ينفى في صور ولم نعلم ايهما يحمل [illegible] على
المجاز وايهما على الحقيقة فاذا قيل المجاز ما يصح فيه النفي حصل العلم بالمجاز واذا قيل الحقيقة ما لا يصح فيه
النفي حصل العلم بالحقيقة فلا دور ومنهم من جعل امتناع النفي في الحقيقة وجوازه في المجاز من الخواص
لا من العلاقة المعرفة للمحذور المذكور والذي فهم من سوق المص انه جعل من العلامة حيث ذكره
في عداد العلامة ومنها رجحان الحقيقة على المجاز عند التعارض بان تعارض في كلمة واحدة جهة الحقيقة
والمجاز فحمله على الحقيقة اولى لانها اصل مستغن عن القرينة والمجاز فرع محتاج اليها والعارض المحتاج
لا يعارض الاصل المستغني او يقال بان تعارض كلمة هي حقيقة وكلمة اخرى هي مجاز كانت الحقيقة اولى لما ذكر

والمراد بالحقيقة ههنا هي الحقيقة من حيث هي هي مع قطع النظر عن خصوصية الاشتراك والا فالمجاز
راجح على الحقيقة المشتركة على ما سيصرح به وههنا علامات اخرى يتميز بها الحقيقة عن المجاز تركها
المص منها تبادر الذهن اليه عند عدم القرينة الصارفة عنه فانه من امارة الحقيقة وعدم تبادره
اليه عند عدمها من علامة المجاز مثلا اذا اطلق لفظ الاسد بلا قرينة صارفة يتبادر الذهن الى
الحيوان المفترس ولا يتبادر الى الرجل الشجاع فيكون حقيقة في الاول مجازا في الثاني انما تركه المص
لعدم صلاحيته للعلامة المميزة لانتقاضه بالمشترك لانه اذا اطلق المشترك بغير قرينة قد يتبادر
منه احد المعاني دون الاخر فيلزم ان يكون مجازا في الاخر الغير المتبادر وليس كذلك لانه حقيقة
في كل من معانيه اللهم الا ان يلتزم ان المشترك انما هو حقيقة في احد المعاني بغير تعيين فاذا اطلق
بلا قرينة يتبادر منه احد المعاني بغير تعيين ويكون مجازا فيما عداه لكنه مذهب مزيف ومنها اختلاف
الجمع على معنى ان اللفظ اذا كان له جمع باعتبار معناه الحقيقي وقد جمع باعتبار مدلول اخر على خلاف
الاول كان اللفظ بالنسبة الى المدلول الاخر مجازا كلفظ الامر فان جمعه باعتبار معناه الحقيقي اعني قول
القائل لغيره افعل على اوامر وقد جمع باعتبار مفهوم المجازي وهو الفعل على امور فامتنع جمعه
بالمعنى الثاني على اوامر ولقائل ان يقول كون لفظ الامر حقيقة في الامر مجازا في الفعل ليس اولى من عكسه
لغة ومنها التزام تقييده وعدم التزامه على معنى ان اللفظ ان التزم تقييد مدلوله عند الاطلاق فهو
مجاز فيه نحو جناح الذل ونار الحرب وان لم يلتزم تقييده فهو حقيقة فيه لانه علم بالاستقراء ان
ان اللفظ يستعمل في معناه الحقيقي مطلقا وفي غيره مقيدا **قوله** اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان
يكون مجازا او مشتركا يعني اذا تعارضا بان يكون اللفظ حقيقة باعتبار احد مدلوليه ثم يتردد الذهن
في كونه حقيقة في مدلوله الاخر فيكون مشتركا او غير حقيقة فيكون مجازا كما في لفظ النكاح في الوطء
والعقد فالحمل على المجاز اقرب لوجوه بعضها باعتبار مفاسد الاشتراك وبعضها باعتبار خواص
المجاز والشارح رحمه الله ذكر من مفاسد الاشتراك وجها واحدا وقدم المفسد للاهتمام به لكن يرد على ما ذكره
من المفسد انه قد يكون مراد المتكلم الاجمال فيكون الاشتراك مفيدا للمقصود بغير اختلال والاستعمال
المجاز فيه مخلا ومن مفاسد الاشتراك ايضا انه قد يؤدي الى مستبعد من ضد او نقيض فان اللفظ
قد يكون مشتركا بين الضدين كالقرء بين الطهر والحيض وبين النقيضين كلفظ النقيض بين كل
واحد من طرفي الايجاب والسلب ان لم نقل انه موضوع للقدر المشترك بينهما فقصد الاطلاق
يؤدي الى غير المراد من الضد الاخر والنقيض الاخر فان قيل المناسبة في المجاز قد يكون الضدية فاذا حمل على
المجاز

المجاز يؤدي الى مستبعد وهو الضد الاخر الغير المراد قلنا الافضاء هناك باعتبار المناسبة بخلاف المشترك
فان المناسبة بين المعاني في المشترك غير معتبرة ومنها ان المشترك يحتاج الى تعدد القرينة باعتبار تعدد
مدلولاته كالعين مثلا واما المجاز فيحتاج الى قرينة واحدة ولقائل ان يقول عموم المشترك واجب عندكم
او جائز فاذا اريد به المعاني لا يحتاج الى قرينة اصلا فكان غير محتاج الى القرينة تارة ومحتاجا الى تعددها
اخرى والمجاز محتاج اليها بالضرورة دائما فتعارضا وان يقول ليس البتة ان يكون المجاز واحدا بل جاز
ان يكون متعددا الا امتناع ان يكون للمفهوم الحقيقي مناسبات بامور يصلح لكل منها ان يكون مجازا وكل
منها يحتاج الى قرينة كالمشترك هذا هو الوجوه المتعلقة بمفاسد الاشتراك واما الوجوه المتعلقة بخواص
بخواص المجاز فمنها ما ذكره المشايخ رحمهم من اغلبية المجاز ويرد عليه ان اغلبية المجاز ممنوع عند
الخصم فان منكري المجاز يحملون صور المجاز كلها على الاشتراك اللفظي فلا يكون المجاز اغلب عنده اللهم
الا ان يحمل الجواب على التحقيق لا على الالزام ومنها ان المجاز ادل على تمام المقصود فان قولنا زيد اسد
اتم دلالة على شجاعته من قولنا زيد شجاع لان الاسد ملزوم الشجاعة والملزوم لا يتحقق بدون
لازمه فكان المجاز كدعوى الشيء ببينة وبرهان وكذا قولك اشتعل الرأس شيبا اتم دلالة على المقصود
من قولك شبت ومنها ان لفظ المجاز قد يكون اوجز لان قولنا رأيت اسدا قائم مقام رجلا شجاعا
ومنها ان المجاز قد يكون اوفق للطباع كالتعبير عن النيك بالوطء والجماع وفيه نظر لانه يختلف باختلاف
السامع والوقت والمكان فلا يطرد ومنها ان المجاز يتوصل به الى انواع البديع من السجع وغيره
واما الوجوه التي ترجح بها الاشتراك على المجاز فمنها ان المشترك حقيقة وكل حقيقة مطرد يجوز استعماله
في جميع نظائره كالنخلة فانه يجوز استعماله في جميع مفرداته واما اذا اريد به الرجل الطويل مجازا فلا يجوز
استعماله في المنارة فلا يطرد المجاز والمطرد خير من غير المطرد وفيه نظر لانه دور لان الاطراد انما يعلم
بالحقيقة ولو توقف الحقيقة على الاطراد لزم الدور ومنها ان المشترك حقيقة فيصح الاشتقاق منه
وبه يتسع لتكثر المشتقات والمتسع اولى من غير المتسع بخلاف المجاز ومنها ان المشترك يصح فيه
التجوز باعتبار كل مدلوله فيتكثر الفائدة بكثرة المجازات بخلاف المجاز فانه لا يصح التجوز فيه الا من حقيقة
واحدة ومنها ان المشترك يستغني عن العلاقة وعن الحقيقة ايضا بخلاف المجاز فانه يحتاج اليهما ومنها
ان المشترك اذا عري عن قرينة لم يحمل على واحد من مدلولاته فلا يقع فيه غلط بخلاف المجاز فانه عند عدم
القرينة يحمل على الحقيقة فيحتمل الغلط لعدم كونها مرادة **قوله** وهو مفعل من جاز المكان يجوزه اه
يريد بيان التناسب بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للفظ المجاز وقد ذكره في الحقيقة ايضا والحج

مطلب المجاز

مطلب اعتبار التناسب في تسمية المسمى باسم

ولا يخفى عليك ان اعتبار التناسب في تسمية الشيء باسم من مزلة الاقدام قال في المفتاح اياك
والتسوية بين تسمية انسان له حمرة باحمر وبين وصفه باحمر فان اعتبار المعنى في التسمية لترجيح
الاسم على غيره حال تخصيصه بالمسمى واعتبار المعنى في الوصف لصحة اطلاقه عليه فاين احدهما
عن الاخر توضيحه على ما ذكره الشريف ان اعتبار المعنى في التسمية ليس لتصحيح اطلاق ذلك الاسم على ذلك
المسمى واللازم صحة اطلاق ذلك الاسم على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى بل لترجيح ذلك الاسم على غيره
من بين سائر الالفاظ للتسمية بتلك المعنى فان تسمية انسان له حمرة مثلا باحمر اولى من تسميته
باسود وكذا تسمية ذوات الاصبع بالدابة اولى من تسميتها بالجدار مثلا فاذا سمي انسان له
حمرة باحمر كان المسمى به ذاته المخصوصة به وكان اعتبار الحمرة لترجيح تسميته باحمر على تسميته
باسود او اصفر فيكون الحمرة خارجة عن المسمى حتى اذا زالت الحمرة كان العلم باقيا على حاله
دالا على خصوصية ذاته بحيث لا يصح اطلاقه بهذا الوضع على انسان اخر له حمرة واما اعتبار المعنى
في الوصف فليس للترجيح بل لتصحيح اطلاقه على ما قام ذلك المعنى به فلفظ احمر اذا كان وصفا
لم يعتبر في مفهومه خصوصية ذات اصلا بل اعتبر ذات ما مع خصوصية معنى الحمرة فالحمرة داخلة
في مفهوم لفظ احمر وصفا بلا خصوصية ذات فيصح اطلاقه على كل ما قام به الحمرة مطلقا وكذا الحال
في لفظ الحقيقة والمجاز فانهما اذا كانا اسمي جنس للكلمة كانت الثبوت او الاثبات في الحقيقة
والتجاوز في المجاز خارجا عن مفهومهما غير مصحح لاطلاقهما بتلك الوضع على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى
غير تلك الكلمة واذا كانا صفة لها صح اطلاقهما على كل ثابت او مثبت ومتجاوز بوضع واحد فان قيل
ماذا تقول في نحو كتاب واله اهما من قبيل الاسماء ام الصفات اجيب بانهما من قبيل الاسماء
الا انه اعتبر في مفهومهما مع خصوصية الذات خصوصية المعنى ايضا وصارا بذلك اقرب
الى الصفات من نحو احمر علما فظهر ان اعتبار تناسب المعنى في الاسماء على وجهين احدهما ان
يكون خارجا عن المسمى كما اذا سمي من له حمرة باحمر اي جعل علما له والثاني ان يكون داخلا
فيه مأخوذا مع خصوصية الذات نحو كتاب واله وان اعتبار المعنى في الصفات على وجه واحد
وهو ان يكون داخلا ابدا مأخوذا مع ذات ما مبهمة ثم الضابط ههنا ان ما اعتبر فيه ذات ما
مع خصوصية المعنى فهو وصف يصح اطلاقه على جميع محال ذلك المعنى وما اعتبر فيه خصوصية
الذات فهو اسم سواء كان لم يعتبر فيه معنى اصلا كالفرس والجدار او اعتبر فيه معنى على انه خارج عن
المسمى سواء كان اسم جنس كالحقيقة والمجاز او علما كاحمر او على انه داخل فيه كالكتاب والاله

والمعيار في تمييز الاسماء التي دخل في مفهوماتها المعاني عن الصفات ان يوصف ولا يوصف بها على
عكس الصفات فيقال مثلا اله واحد قديم ولا يقال شيء اله ويقال كتاب كريم ولا يقال
شيء كتاب قوله عند تعليق الحكم بالوصف والمراد بالحكم هو الحكم بالحقيقية والمجازية وبالوصف
هو المستعمل فيما وضع له والمستعمل في غير ما وضع له قوله وح لا ينتقض اي لا جمعا ولا منعا قوله
لان استعمال لفظ الصلوة مثلا في الدعاء شرعا اشارة الى دفع انتقاض تعريف الحقيقة منعا وقوله ولا
في الاركان المخصوصة اه اشارة الى دفع انتقاض تعريفها جمعا وكذا الحال على هذا الترتيب في لفظ
الدابة وقس عليه انتقاض تعريف المجاز جمعا ومنعا ووجه اندفاعه ايضا ولا يخفى عليك ان اندفاع
هذا الانتقاض انما يظهر اذا كان الحيثية المذكورة قيدا للاستعمال واما اذا كان قيدا للوضع ففيه خفاء
يعرف بالتأمل قوله اي لا اتصال فيه اشارة الى ان العلاقة كلها راجعة الى امر واحد اعني الاتصال
واللزوم في الجملة على ما صرح به فخر الاسلام وغيره قوله ويعتبر السماع في نوعها واعلم انهم اتفقوا
على ان كون اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه لا يعرف لغير الواضع الا بالسماع من اهل اللغة انه موضوع
لهذا المعنى او انه مستعمل فيما وضع له لان دلالات الالفاظ على معانيها ليست بذاتية والا لما اختلفت
باختلاف الاماكن والامم ولاهتدى كل انسان الى كل لغة كما في دلالتها على لافظها وكلا اللازمين باطلان وكذا
الملزوم فلا بد فيها من الوضع ومن السماع ايضا لغير الواضع بخلاف المجاز فانهم اختلفوا فيه انه هل
يفتقر في كل فرد منه الى سماع انه مجاز والى سماع العلاقة فيه او لا يفتقر اليه في كل فرد منه بل يكفي السماع
في نوع العلاقة ويعرف الافراد بالتأمل في طريقه كاطلاق اسم الملزوم على اللازم والسبب على المسبب و
الخاص على العام وعكسها فذهب الجمهور واختاره الشارح الى الثاني واستدل عليه بما حاصله على ما في التلويح
تقريره ان احاد المجاز لو توقف على السمع لتوقف اهل اللسان على السمع والنقل من الواضع في اختراع
الاستعارات الغريبة لئلا يلزم تحقق المشروط بدون الشرط لكنهم لم يتوقفوا عليه بل اذا وجدوا
العلاقة استعملوه وان لم ينقل وقد استدل عليه ايضا بانه لو كان النقل في الاحاد شرطا لما احتاج
المجوز الى اظهار العلاقة لان لجواز الاستعمال واذا ثبت جوازه بالنقل لا حاجة الى العلاقة المجوزة
لكنهم اتفقوا على لزوم العلاقة فلم يكن النقل شرطا في الاحاد واجيب بمنع انتفاء التالي فان الافتقار
الى العلاقة انما هو للواضع عند وضع اللفظ للمعنى المجازي لا للمستعمل ورد بانا لا نسلم ان للمجاز
وضعا ولو سلم ذلك لكن النقل اذا لم يكن شرطا في الاحاد والعلاقة بالنسبة اليه غير معتبرة جاز
ان يستعمل الارض في السماء مجازا وفيه هدم القواعد الثابتة وذهب طائفة الى الاول واحتجوا

اولا بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة على طويل غير انسان كالمنارة
للمشابهة وشبكة على الصيد للمجاورة واب على الابن للسببية واللوازم كلها باطلة بالاتفاق
واجيب بمنع فان العلاقة مقتضية لصحة الاطلاق والتخلف على المقتضي ليس بقادح الجواز ان
يكون لمانع مخصوص كخصوصية المحل او نص اهل اللغة على عدم جواز الاستعمال في تلك المواضع
او عدم كفاية هذه العلاقة في هذه المحال فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي وانما يكون جزءا
من العلة التامة اعني جملة ما يتوقف عليه المعلول والمقتضي ليس كذلك ولقائل ان يقول خصوصية المحل
ونص اهل اللغة على عدم الجواز وغيرهما مما يتصور كونه مانعا لا يخلو الخاص ان يكون مانعا
لمعنى يقتضي ذلك اولا والثاني تحكم والاول لابد من بيانه حتى نتكلم عليه وثانيا بانه لو جاز اطلاق
اللفظ في الاحاد بلا نقل وسماع لكان اما قياسا او اختراعا لان اطلاقه على ذلك المعنى المجازي ان كان
بسبب جامع بينه وبين معنى مجازي اخر مصرح به بكون ذلك السبب هو المجوز لاطلاقه عليه وهو
القياس وان كان لا بسبب وهو الاختراع وكلاهما باطل اما القياس فلانه لا قياس في اللغة واما
الاختراع فظاهر واجيب بانا لا نسلم انه اذا لم يكن بسبب جامع بينهما يكون اختراعا وانما يكون
اختراعا لو لم يعلم الوضع باستقراء ان العلاقة مصححة كما في رفع الفاعل ونصب المفعول فانه ليس
بالقياس ولا بالاختراع بل بالوضع قطعا ولا يجب النقل في واحد واحد بل قد علم علما كليا بالاستقراء
قوله منحصرة في ثمانية لما ذكر انه لابد في المجاز من العلاقة وفسرها بالاتصال بين المعنيين شرع
في بيان طرق الاتصال والعمدة فيها الاستقراء وهي ترتقي بالاستقراء على ما ذكروه خمسة وعشرين
نوعا اطلاق اسم السبب على المسبب وعكسه واطلاق اسم الكل على الجزء وعكسه واطلاق اسم
الملزوم على اللازم وعكسه واطلاق اسم احد المتشابهين شكلا على الاخر واطلاق اسم احد المتشابهين
معنى على الاخر واطلاق اسم المطلق على المقيد وعكسه واطلاق اسم الخاص على العام وعلى عكسه وحذف
المضاف مطلقا وعكسه اي حذف المضاف اليه وتسمية الشيء باسم ما له به تعلق المجاورة وتسمية
الشيء باسم ما يؤول اليه وتسمية باسم ما كان واطلاق اسم المحل على الحال واطلاق اسم الة الشيء عليه
واطلاق اسم الشيء على بدله واطلاق النكرة في موضع الاثبات للعموم واطلاق المعرف باللام وارادة
واحد منكر واطلاق اسم احد الضدين على الاخر والحذف والزيادة فبلغ خمسة وعشرين نوعا وامثلتها
مذكورة في الكشف والتقرير وحصر فخر الاسلام كلها في الاتصال حيث قال وطريق المجاز عندهم الاتصال
بين شيئين صورة او معنى بلا ثالث لان كل موجود له صورة ومعنى لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه
ثالث

ثالث وقال في التقرير ما ذكره فخر الاسلام اضبط مما ذكروه اذ لا يكاد يشذ عنه شيء مما ذكروه من
الانواع المذكورة فان كل موجود من الماديات انما هو بالصورة والمعنى لا ثالث لهما وحصرها ابن الحاجب
في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة وعمم الشارح المحقق المجاورة بما يكون
احدهما في الاخر جزءا او حلولا او ظرفا او بما يكونان في محل واحد او في محلين قريبين او في حيزين قريبين
او بما يكونان متلازمين في الوجود او في الخيال او في العقل وحصرها المص في ثمانية احدها علاقة
الاستعارة وهي المشابهة وباقيها علاقة المجاز المرسل وادرج في كل نوع ما يناسبه مما ذكره القوم
على ما سيظهر لك وضبط صاحب التوضيح علاقة المرسل في ثمانية وعد منها المقابلة وقد جعلها المص
من علاقة الاستعارة حيث جعلها من المشابهة الاعتبارية **قوله** بان ينزل التقابل منزلة التناسب
يعني ان وجه الشبه قد ينتزع من التقابل بين المشبه والمشبه به لاشتراكهما فيه لان كلا منهما مقابل
للاخر وضد له ثم ينزل ذلك التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم فيقال للجبان انه اسد وللبخيل
انه حاتم وتوضيحه ان تشبيه الجبان بالاسد والبخيل بالحاتم انما هو لتضاد وصفيهما اعني الجبن
والشجاعة والبخل والسخاوة لان هذين الوصفين يشتركان في كون كل منهما ضدا للاخر فبهذه
المناسبة اعني الضدية يدعي ان هذين الوصفين المتضادين يتحدان فيشبه احد موصوفيهما بالاخر تمليحا
او استهزاء فقوله بان ينزل التقابل منزلة التناسب اشارة الى جعل احد الوصفين عين الاخر ادعاء
حتى ان هناك معنى واحدا مشتركا بين الموصوفين على ما هو رسم الاستعارة والتشبيه **قوله**
كما في اطلاق الشجاع على الجبان اشارة الى انه يصح مثالا لكل من التمليح والتهكم وانما يفرق بينهما بحسب
المقام **قوله** على جزائها اي جزاء السيئة كما في قوله تع وجزاء سيئة سيئة مثلها **قوله** ولو في نظر
المتكلم هذا اشارة الى دفع اعتراض التلويح على ما سنبينه **قوله** للمعنى المجازي هكذا وقع في التلويح اولا
والاولى ان يقول للمسمى المجازي لان مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل
منه مفهوما ومن حيث وضع له الاسم مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما
فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه والمقصود ههنا هو المسمى دون المعنى ثم
الاولى ان يقول مسمى مجازي بالتنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود
ههنا **قوله** في بعض الازمان خاصة اه توضيحه ان المعتبر في المجاز بالكون حصول المعنى الحقيقي بالفعل لمسمى
مجازي في الزمان السابق وفي المجاز بالاول حصوله له في الزمان المتاخر ويمتنع فيهما حصوله له في زمان
وقوع النسبة والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فلا يكون اللفظ مجازا فيه والتقدير خلافه ويلزم

من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان لان زمان وقوع النسبة داخل في الجميع ولكنه لا يمتنع
حصوله له في زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في نحو قتلت قتيلا وعصرت خمرا
مجاز بالاول لامتناع حصول المعنى الحقيقي اعني القتل والخمر للمسمى المجازي في زمان وقوع النسبة له اعني نسبة
القتل والعصر ضرورة ان الشخص لا يصير قتيلا وقت صدور القتل من الفاعل ولا يصير العصير خمرا وقت
العصر بل انما يصير قتيلا بعد صدور القتل والعصر منه ومع هذا صار ذلك المسمى قتيلا وخمرا حقيقة
في زمان ايقاع تلك النسبة اي التكلم بالجملة اذ لا امتناع في حصوله له في ذلك الزمان وكذا في مثل اتوا
اليتامى اموالهم وقت البلوغ مجاز بالكون لامتناع حصول المعنى الحقيقي اعني اليتم للمسمى المجازي وقت زمان
وقوع النسبة اعني ايتاء الاموال لهم اذ لا يتم بعد البلوغ ومع هذا صار ذلك المسمى يتيما حقيقة في زمان
التكلم لحصول التكلم بها في زمان اليتم فظهر منه ان زمان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي غير زمان وقوع
النسبة بل هو متقدم عليه في المجاز بالكون ومؤخر عنه في المجاز بالاول ولهذا قيد زمان حصول
المعنى الحقيقي للمسمى المجازي بالبعض خاصة ثم قال ان زمان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي ان تقدم
على زمان وقوع النسبة للمسمى المجازي فالمجاز بالكون وان تأخر عنه فالمجاز بالاول اذ لو كان المعنى
الحقيقي حاصلا للمسمى المجازي في زمان وقوع النسبة او في جميع الازمنة لم يكن مجازا باعتبار الكون
ولا باعتبار الاول وان لم يكن حقيقة ايضا وقوله وان لم يكن حقيقة رد على صاحب التوضيح حيث جعله
في بكون حقيقة فانه قال فان كان زمان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي عين زمان وضع اللفظ للحصول
فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه ثم اوضح في تعليقاته وقال ان المجاز باعتبار ما كان
او باعتبار ما يؤل ان كان في الاسم فالمراد باللفظ المذكور في قولنا عين زمان وضع اللفظ له هو نفس الجملة
وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى المجازي
في حال تعلق الحكم به ووقوع النسبة له ففي مثل آتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان يكون
حقيقة اليتم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة حال العصر فلو حصل المعنى
الحقيقي في هذه الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول في زمان
سابق ليكون مجازا باعتبار الكون او لاحق ليكون مجازا بالاول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ المذكور
نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول
المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول
الفعل اعني الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصلا له في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد
مجازا

اشار به الى ان التكلم بالجملة
لقوله ايقاع
في كلامه تفسير النسبة
منه

مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤل اليه فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر
عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان
الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة
كلامه واعترض عليه التفتازاني بانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزؤه اعني الحدث
وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي كالشخص الذي يصير قتيلا بهذا القتل في قتلت
قتيلا وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه
المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول
الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة
على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واحضاره في الذهن
ثم استعارة لفظ احدهما للآخر لا من باب المجاز بالكون او الاول فعلى هذا يكون الاستعارة في الفعل على قسمين
احدهما باعتبار المعنى المصدري مطلقا والآخر باعتبار تقييده بالازمنة فيكون اصل المعنى موجودا فيهما
ثم اعترض عليه بوجهين آخرين احدهما ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع
الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما
في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض والثاني ان الحصول بالفعل ليس
بلازم في المجاز بالاول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا فاريقت في الحال فانه مجاز باعتبار
الاول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا وزاد عليه في تعليقاته وقال وكذا المجاز
باعتبار ما كان لا يجب فيه ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في نفس الامر بل يكفي اعتقاد الحصول
هذا قال الشارح رحمه الله اشار الى دفع الاعتراض الثالث بقوله ولو في نظر المتكلم والى دفع الاعتراض
الثاني بقوله وان لم يكن حقيقة ايضا لكن الاولى ان يقول وان لم يوجب كونه حقيقة ايضا تأمل والى دفع
الاعتراض الاول بعدم تعرضه لما يشعر بجريان المجاز بالكون والاول في الافعال اقول وبعد فيه نظر لان
الظاهر من كلامه ان عدم حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان وقوع النسبة شرط في المجاز بالكون والاول
وبه صرح السيد الشريف في تعليقاته وان حصوله في ذلك الزمان ينافي المجازية وان لم يوجب الحقيقة
ولا يخفى عليك ان هذا منقوض بقولك قتلت هذا الحي امس فانه مجاز بالكون مع ان المعنى الحقيقي وهو
الحيوة حاصل للمسمى المشار اليه في زمان وقوع النسبة وهو القتل فكيف يصح ان يكون شرطا له
وكيف ينافي حصوله له فيه المجازية وكيف يصح قولهم ويمتنع اجتماعهما ثم اقول ان المجاز بالاول على الكون

قوله
هذا التفسير
وذلك لانه يفهم منه ان
حقيقة وكذا يفهم منه ان
اصل الماضية صفته
عصرا في الشتاء
منه

على ما ذكره الشريف فى حاشية الكشاف احدهما ان يكون بطريق المشارفة كما فى نحو من قتل قتيلا ويمرض
المريض وتضل الضالة ويهتدى المهتدى ونحوها وثانيهما ان يكون بطريق الصيرورة كما فى نحو عصرت
خمرا ونحو قوله تعالى ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفرق بينهما انه لا بد ان يكون الشخص قتيلا و
مريضا ومهتديا وضالا اى متصفا بالمعنى الحقيقى للفظ المجاز عقيب تعلق النسبة اعنى القتل والمرض
والضلالة والهداية بلا تراخ بخلاف النوع الثانى فانه لا بد فيه ان يكون الاتصاف بالمعنى الحقيقى
متراخيا عن تعلق النسبة فان الاتصاف بالخمرية والفجور والكفر متراخ عن زمان تعلق العصر بالعصير
والولادة بالمولود فاشار الشارح رحه بالمثالين المذكورين الى هذين النوعين لكن التحقيق انه لا مجاز
فى النوع الاول بل هو حقيقة فان القتل مثلا انما يقع على الشخص المقتول بهذا القتل لا على الحى حين هو حى
ولا على المقتول بقتل اخر قبل هذا القتل فالمعنى قتلت قتيلا بهذا القتل اى اوقعت القتل على شخص فصار
قتيلا بهذا القتل فزمان وقوع القتل واتصافه بالمعنى الحقيقى واحد فلا يتصور فيه تقدم زمان وقوع
النسبة على زمان حصول المعنى الحقيقى للمسمى المجازى وكذا الحال فى نحو يمرض المريض ويهتدى المهتدى
قوله اذ لو كان حاصلا متعلق لقوله ان تقدم وان تأخر وقوله فى ذلك الزمان اشارة الى زمان تعلق الحكم به
قوله بخلاف قولنا اكرم الجاهل الرجل اه دفع لما يتوهم ان الظاهر ان يكون يتيما وخمرا فى المثالين المذكورين
مجازا باعتبار الكون والاول كما فى المثالين السابقين لان المراد باليتيم هو الرجل وبالخمر هو العصير مع انها حقيقة على ما
مر جوابه فاجاب بان التخليف والمصير جعلها حقيقة **قوله** فهى الاسعد اذ كقولك سكر الخمر اى بعث **قوله**
اى حاصلا فيه سواء كان حصول العرض اه اشار بهذا التفسير الى ان المراد بالحلول ههنا ليس ما اصطلح عليه
الحكماء من اختصاص الشىء بالشىء بحيث يصير الاول ناعتا والثانى منعوتا كحلول العرض فى الجوهر والصورة
فى المادة بل اعم منه **قوله** وذلك مثل استعمال اه اشارة الى جواز استعمال كل من الرحمة والجنة فى الاخر
مجازا بعلاقة السببية الصورية كاستعمال كل من اليد والقدرة فى الاخر مجازا بهذه العلاقة على ما فى شرح
التلخيص وقال الفاضل الابهرى فى حاشية المختصر استعمال كل من اليد والقدرة فى الاخر بعلاقة الحالية والمحلية
وهو المناسب لما ذكره الشارح **قوله** ويدخل فيه اى فى كون احدهما حالا فى الاخر استعمال لفظ الغائط
الموضوع للمكان المطمئن فى الفضلات الخارجة عن الانسان لما بينهما من علاقة اللزوم عرفا فانه لما وقع
قضاء الحاجة فى العرف فى المكان المطمئن حصل بين ذلك المكان والفضلات الواقعة فيه ملازمة عرفية
ينتقل الذهن منه اليها **قوله** كاستعمال البيت فى حرمه اى فى قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذى
ببكة الاية **قوله** للاقسام المذكورة اى الاقسام الاربعة والقسم الاول منها يندرج فيه انواع على ما ترى

قوله

قوله كاستعمال الركوع فى الصلاة مثال استعمال الجزء فى الكل وقوله واليد مثال عكسه وفيه اشارة
الى ما سيأتى من ان المجاز جار فى الالفاظ الشرعية واللغوية **قوله** او فى حكمه اى فى حكم جزء الاخر **قوله**
كما فى صور حمل المطلق على المقيد كحمل الرقبة على الرقبة المؤمنة **قوله** كاستعمال المرسن فى الانف فان المرسن
مقيد بكونه انف مرسون من الحيوان غير الانسان والانف مطلق عن هذا القيد قال فى المفتاح المرسن
موضوع لمعنى الانف مع قيد ان يكون انف مرسون قد يستعمل استعمال الانف من غير زيادة قيد بمعونة
القرائن كقول العجاج وفاحما ومرسنا مسرجا فان نسبته الى الانسان فى هذا البيت قرينة دالة على كون
المراد به مطلق الانف لا انف مرسون فان قيل ان هذه النسبة فى البيت قد دلت على ان المراد به هو انف
الانسان لا مطلق الانف فكان من قبيل استعمال المقيد بقيد فى المقيد بقيد اخر لا فى المطلق قلنا ان هذه الخصوصية
اعنى كونه انف انسان انما يستفاد من القرينة لا من نفس الكلمة بل الكلمة نفسها مستعملة فى المطلق الموجود فى
ضمن المرسن ثم استفيد من نسبته الى الانسان تلك الخصوصية اذ لو لم يكن مطلقا لم يكن لنسبته الى الانسان
وجه فان قيل ان صاحب المفتاح ذكر فى باب وجه الشبه ان الانف والمرسن مشتركان فى الحقيقة وهو العضو
المعلوم الذى هو طريق الشم ويفترقان باتصاف احدهما بالاختصاص بالانسان واتصاف الاخر بالاختصاص
بالمرسونات فهذا صريح فى ان الانف مقيد بقيد ايضا لا مطلق فلا يكون استعمال المرسن فيه من قبيل استعمال
المقيد فى المطلق قلنا هذا بناء على الاستعمال الطارى على اصل الوضع فانه فى الاستعمال مقيد بالاختصاص بالانسان
بحسب القرينة وكونه مطلقا انما هو بحسب اصل وضعه فلا منافاة **قوله** والمشفر فى شفة الانسان الاولى
ان يقول فى الشفة بغير اضافة الى الانسان على ما وقع فى المفتاح حيث قال المشفر موضوع للشفة مع قيد
ان يكون شفة بعير قد يستعمل استعمال الشفة فتقول فلان غليظ المشفر فى ضمن قرينة دالة على ان المراد
هو الشفة لا غير انتهى فان المراد بالمشفر المضاف اليه لغليظ هو مطلق الشفة لا المقيد بكونه شفة بعير و
انما اضاف الشارح الى الانسان لاستعماله فيه لا لكونه مقيدا بكونه شفة الانسان والا يكون من قبيل
استعمال المقيد بقيد فى المقيد بقيد اخر **قوله** كاستعمال النبات فى الغيث مثال لاستعمال المسبب فى السبب
الفاعلى كما فى قولهم امطرت السماء نباتا فان المراد بالنبات هو الغيث **قوله** وعكسه اى استعمال
السبب الفاعلى فى المسبب كتسمية النبات غيثا فى قولهم رعينا الغيث فان المراد بالغيث هو
النبات **قوله** ومن السببية استعمال الدم فى الدية كما فى قولهم فلان اكل الدم اى الدية التى بسببها
هو الدم وجعله الفاضل الابهرى من قبيل استعمال الشىء على بدله **قوله** المهلكة قيد للثلاثة المذكورة
قوله كاستعمال الخمر فى العنب كما فى قوله تعالى انى ارانى اعصر خمرا فان المراد به هو العنب وانما الخمر علة غائية له

واعلم ان تفسير الخمر هنا بالعنب على ما اشير به كلام الشارح هو الموافق لما ذكره الكشاف وهو الظ ومنه ظهر
ضعف تفسير التفتازاني في شرح التلخيص بالعصير لان العصر لا يتعلق بالعصير بل انما يتعلق بالعنب قوله
ومنه قوله تع انهم لا ايمان لهم فان المراد بالايمان هنا هو الوفاء بالعهد لا نفس العهد والايمان فان الوفاء سبب
غائي لليمين فكان من قبيل استعمال المسبب في السبب الغائي فكان عكس المثال الاول قوله كاستعمال الايمان مثال
لاستعمال الشرط في المشروط وقوله والمصدر في الفاعل والمفعول مثال لاستعمال المشروط في الشرط قوله
اعني المقيد على المطلق هكذا وقع في التلويح اقول اطلاق المشفر على شفة الانسان ليس من اطلاق المقيد على المطلق
بل من قبيل اطلاق المقيد بقيد على مقيد بقيد اخر فالاولى ان يجعل اطلاق المشفر على شفة الانسان من قبيل الاستعارة
على قصد التشبيه لا من قبيل المجاز المرسل وانما المجاز المرسل هو استعمال المشفر في مطلق الشفة مجردا عن قيد الاضافة
الى الانسان فلا يكون مثالا لمادة الاجتماع قوله لغويا كان المجاز او شرعيا اشارة الى رد من زعم ان المجاز
لا يجري في الالفاظ الشرعية من البيع والهبة والنكاح وغيرها متمسكا بان هذه الالفاظ انشاءات في الشرع
وانها افعال جارحة الكلام وهي اللسان فكان كسائر افعال الجوارح ومن فعل فعلا حقيقة واراد ان يكون فاعلا
لفعل اخر لا يكون كذلك فكذا هذه الافعال وانما يدخل المجاز في الالفاظ التي هي من باب الاخبار والامر والنهي
نحوها وذهبت عامة العلماء الى ان المجاز يجري في جميع الالفاظ الشرعية لان العرب لما وضعت طريق الاستعارة
والمجاز واستعملوا في كلامهم وعرف طريقه بالتأمل والنظر كان اذنا منهم بالمجاز لكل متكلم من جملتهم او من
غيرهم ممن عرف طريق المجاز كصاحب الشرع متى وضع علة كان ذلك اذنا منه بالقياس لكل من فهم طريق القياس
وقولهم انها انشاءات وافعال الجارحة والمجاز لا يجري الا في الالفاظ اخبار والالفاظ قلنا لا نسلم ان المجاز مختص بالاخبار
بل يجري في الانشاء ايضا كالامر والنهي وان الالفاظ الشرعية وان جعلت انشاءات شرعا لكنها لم تخرج من
ان يكون كلاما والمجاز جار في الكلام كلما اذا وجد طريقه وطريقه هو الاتصال الصوري في المجاز المرسل و
المعنوي في الاستعارة على ما ضبطه فخر الاسلام وما ذكره المص وغيره من انواع العلاقات كلها راجعة الى
ذلك الاتصال بنوعيه وذلك الاتصال ليس بمختص بالمحسوسات والالفاظ اللغوية بل قد يوجد ايضا بين المعاني
الشرعية والفاظها لكنه يعتبر في اللغة بحسب اللغة وفي الشرع بحسب الشرع ولهذا قال الشارح بحسب الشرع ثم فسره
بقوله بان يكون تصرفان شرعيان اشارة الى ان العلاقة معتبرة في الشرعية بحسب الشرع كما اعتبرت في اللغة
بحسب اللغة ثم قال يشتركان في وصف لازم بين اشارة الى علاقة الاستعارة في الشرعيات وهي الاتصال
المعنوي ثم عطف عليه قوله او يكون معنى احدهما سببا للمعنى الاخر اشارة الى علاقة المجاز المرسل فيهما وهو الاتصال
الصوري قال في الكشف ان الاستعارة الجارية بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في الشرعيات بالمجاورة
التي

التي بينهما نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصوري لانه لا مناسبة بين السبب والمسبب معنى اذ
معنى السبب الافضاء الى الشيء ومعنى المسبب ليس كذلك وكذا معنى العلة الايجاب والاثبات ومعنى المعلول ليس
كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه فكان هذا الاتصال من قبيل اتصال المطر بالسحاب والغيث بالمطر
من المحسوسات والاستعارة الجارية في المشروعات بالمعنى الذي شرعت له نظير الاستعارة في المحسوسات
بالاتصال المعنوي ونظير الاولى استعارة الشراء للملك والفاظ العتق لازالة ملك المتعة فانها جائزة للاتصال
الصوري كما في المطر والسحاب لا بالمعنوي اذ ليس بين معنى الشراء ومعنى الملك مناسبة وكذا بين معنى العتق ومعنى
زوال ملك المتعة ونظير الثانية استعارة الحوالة للوكالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة
نقل ولاية التصرف من ذمة الى ذمة ومثل الميراث والوصية بينهما اتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما
يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت فيجوز استعارة احدهما للاخر على ما وقع في القرآن
يوصيكم الله في اولادكم اي يورثكم هذا كلامه حاصله ان الاتصال الذي هو طريق المجاز والاستعارة يتحقق في
المشروع صورة ومعنى كما يتحقق في المحسوس كذلك فيجري المجاز في الكل لما تقرر وتحقق ان مدار المجاز على وجود
العلاقة وقد وجدت في الكل في الشرع شرعا وفي المحسوسات حسا وقد تقرر ايضا ان معرفة العلاقة
لا يتوقف على السمع بل قد تعرف بالنظر والتأمل على ما اشار اليه بقوله لما مر ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا
يشترط السماع في الافراد اللغوية او الشرعية فصار حاصل الاستدلال على جواز المجاز والاستعارة في الشرعيات
الاستدلال بوجود العلاقة بحسب الشرع في الشرعيات صورة ومعنى كما في المحسوسات واستدل عليه
فخر الاسلام بوجه اخر ايضا حيث قال ولان حكم الشرع متعلقا بلفظ بشرع سببا او علة لا يثبت من حيث
يعقل الا واللفظ دال عليه لغة والكلام مما يعقل والاستعارة فيما لا يعقل الا يرى ان البيع لتمليك العين
شرعا ولذلك وضع لغة ولذا ما شاكله انتهى حاصله ان المجاز في الشرعيات مجاز في اللغويات في الحقيقة
تقريره ان حكم الشرع متعلقا بلفظ شرع سببا له او علة لا يثبت من حيث يعقل الا واللفظ دال عليه
لغة وكل ما دل عليه اللفظ لغة فهو من اللغويات فحكم الشرع متعلقا بلفظ شرع سببا له او علة من حيث
يعقل من اللغويات فالمجازات الجارية في اللغويات اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان تعلق حكم الشرع
بما جعل سببا له على نوعين تعلق يدرك بالعقل اي كان ثابتا قبل الشرع وقد كانت في اللغة لذلك اللفظ دلالة
على ذلك الحكم كتعلق الملك بالبيع والهبة والحل بالنكاح ولهذا لا ينكر احد من الملل ثبوت الملك والحل بها وتعلق لا يدرك
بالعقل بان لا دلالة لذلك اللفظ على ذلك الحكم قبل الشرع لغة كتعلق وجوب الحد بالقذف وشرب الخمر ووجوب الصلاة
والزكاة والصوم والحج باسبابها وكلامنا في جواز الاستعارة والمجاز فيما يعقل بينهما اتصال لغوي وهو القسم الاول لا فيما لا يعقل

بينهما لغة فانه لا استعارة فيه ولا شك ان ذلك من اللغويات على ذلك التقدير فالاستعارة فيه استعارة في اللغويات
قوله وقد يعبر عن علاقة المشابهة في المجاز الشرعي الخ يعني قد يعبر عنها بالاشتراك في وصف لازم بين على ما اشار
اليه سابقا وقد يعبر عنها بالاتصال في المعنى المشروع فيه كيف شرع قوله اى كاستعمال اللفظين الدالين عليهما
لو قال والمراد بهما نفس لفظهما لا مفهومهما ولا ما صدق عليهما لكان اظهر تأمل قوله كيف شرع في موضع الحال من
ضمير شرع قدم عليه لاقتضائه الصدارة في الاصل وان انسلخ عنه معنى الاستفهام في مثل هذا الموضع والمعنى بالاتصال
في المعنى المشروع الذي شرع مكيفا بكيفية مخصوصة قوله فان الهبة وضعت لملك الرقبة واعلم ان لام الجار
في الملك للغاية والغرض لا لصلة الوضع ويدل عليه ما ذكر في التلويح ان الهبة عقد موضوع في الشرع لاجل حصول
ملك الرقبة وكذا اللام في قوله والنكاح لملك المتعة قال في المغرب اصل النكاح الوطئ ثم قيل للتزوج نكاح مجازا
لانه سبب للوطئ المباح وقولهم النكاح الضم مجاز ايضا الا ان هذا من باب تسمية المسبب باسم السبب والاول
على العكس منه انتهى وقيل انه حقيقة في الضم مجاز في العقد والوطئ وقال في المصباح ويؤيده انه لا يفهم العقد
الا بقرينة نحو نكح في بني فلان ولا يفهم الوطئ الا بقرينة نحو نكح زوجته وذلك من علامات المجاز قوله فينعقد عندنا
اى لما ثبت ان لفظ البيع والهبة قد وضعا لملك الرقبة وكل ما هو موضوع لملك الرقبة فهو سبب لملك المتعة
لافضائه اليها ثبت ان نكاح غير الرسول عليه السلام ينعقد بلفظ البيع والهبة كما انعقد نكاح النبي عليه السلام
بلفظ الهبة على ما دل عليه قوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك
من دون المؤمنين لاتصال النسبة بينهما المصححة لاطلاق احدهما في الاخر لكنه انما ينعقد بلفظ الهبة اذا طلب
الزوج منها النكاح حتى لو طلب منها التمكين من الوطئ فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا
على ما اشار اليه الامام قاضيخان وهل تحتاج فيها الى النية ايضا ففي التقرير نقلا عن بعض الفتاوى ان النية
تشترط في انعقاده بلفظ الهبة حتى لو قال ابو المرأة وهبتها منك لتخدمك فقال قبلت لا يكون نكاحا
فلما احتملت الهبة الخدمة والنكاح لا يتعين النكاح الا بالنية وقال في الكشف ما ظفرت بهذه الرواية وفي التلويح
لا حاجة الى النية فيها لان المحل متعين لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه
يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة ثم تحرير المسئلة ان النكاح ينعقد بلفظ التزويج والنكاح
والهبة والصدقة والتمليك عندنا بلا خلاف ولا ينعقد بلفظ الاعارة والاجارة والاحلال بلا خلاف
واختلف اصحابنا في انعقاده بلفظ الاجارة والرهن والقرض والصحيح انه لا ينعقد بها وفي انعقاده
بلفظ البيع والشراء ايضا فقيل لا ينعقد بهما وقيل ينعقد وهو الصحيح قوله كنكاحه بلفظ الهبة
الضمير راجع الى النبي عليه السلام ففيه اشارة الى رد ما زعم بعض اصحاب الشافعي من ان النكاح في حقه

عليه

عليه السلام كالتسري في حق الامة حتى يصح بلا ولي وشاهد وبلفظ الهبة هبة لا نكاحا وفي حال الاحرام و
الزيادة على التسع ولا ينحصر عدد الطلاق في حقه ولا يجب المهر الا بالعقد ولا بالدخول فقال رحمه الله انه ينعقد
نكاحا لا هبة وهذا لان الهبة تمليك المال و[لا] تمليك المال في غير المال غير متصور والحر ليس بمال فلا ينعقد
فيه هبة وكيف وقد ثبت في حقه عليه السلام العدل في القسم والطلاق والعدة والرجعة فانه طلق حفصة
وسودة ثم راجعهما ولم يحل لمطلقته الخروج عن المنزل ما دامت في العدة وهذا كله من احكام النكاح والحكم
بدون العلة لا يوجد ولو لم يكن الملك متوقفا على القبض ولم يكن حق الرجوع وهما في احكام الهبة وقد انتفيا
فدل انه ينعقد نكاحا لا هبة وفي الكشف والتقرير نقلا عن الكشاف كانت الموهوبات للنبي عليه السلام
اربع ميمونة بنت الحارث وزينب بنت خزيمة وام شريك بنت جابر وخولة بنت حكيم قوله
حتى لو كانت امته تثبت لامكان العمل بالحقيقة لقابلية المحل قوله فلا يضر عدم دلالتهما على الملك اذ لا يجب
رعاية المناسبة بين الاسم والمسمى في الاعلام لان الاعلام تعمل وضعا لا بمعناه لان الاسم الموضوع للشيء
يدل على ما وضع له سواء عقل معناه او لم يعقل فان الحقائق تثبت بالسماع من غير تعقل معنى كالاعلام في
الاناسي فان الانسان القصير قد يسمى طويلا والاسود كافورا ويدلان على مسماهما من غير تعقل معنى
الطول والبياض بمنزلة النص في دلائل الشرع فانه ثبت معناه سواء كان معقولا او لا ولقائل ان يقول
ان رعاية المناسبة بين الاسم والمسمى وان لم تجب في الاعلام الا ان الاولى رعايتها على ما ذكرناه سابقا
وبه صرح السيد الشريف في كتبه فما ذكره من قوله فلا يضر عدم دلالتهما على الملك انما يصح جواز انعقاده
بلفظ النكاح والتزويج لا كون الانعقاد بهما اولى مما يدل على الملك كلفظ البيع والهبة اللهم الا ان يقال المقصود
هنا اثبات الجواز لا الاولوية قوله واعلم ان هذا الاعتبار اعتبار السببية والمسببية بين البيع
والهبة والنكاح وهذا اشارة الى دفع ما ذكروه في شرح البزدوي من ان ملك المتعة على نوعين ملك
متعة يثبت بالنكاح وملك متعة يثبت بملك اليمين والاول يستلزم ثبوت ملك الطلاق والايلاء و
الظهار ونحوها والثاني يستلزم جواز زواله بالاخراج عن الملك بالبيع والهبة والاعتاق دون
ثبوت الطلاق والايلاء والظهار واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فكان ملك الرقبة
الثابت بالبيع والهبة سببا لملك متعة غير متعة النكاح فلا يصح ذكر البيع والهبة وارادة النكاح باعتبار
السببية وانما يصح باعتبار الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الاخر لاشتراكهما في لازم مشهود
هو في احدهما اقوى واعرف من الاخر وههنا معنى النكاح لما كان مباينا لمعنى البيع والهبة ومشتركين
في اثبات الملك وهو اقوى في البيع والهبة من النكاح صحت الاستعارة بينهما وحاصل ما ذكره الشارح من الدفع

انا لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل يجوز بجنسه
حتى يراد بالغيث مجازا جنس النبات سواء حصل بالغيث او غيره وفيما نحن فيه ان كلا من البيع والهبة سبب لجنس
ملك المتعة فيجوز النكاح بهما بعلاقة السببية فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فملكه
هبة او ارثا يعتق لان الشراء سبب لجنس الملك وعلى تقدير لزوم كونه سببا للمعنى المجازي بعينه لا يعتق واجاب
في الكشف والتقرير عن اصل الاعتراض بان ملك المتعة هو ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف في ذاته
بالنكاح وملك اليمين والتغاير انما هو بالاعتبار فانه من حيث كونه مقصودا كما في النكاح يستلزم امورا
ومن حيث وقوعه تبعا لملك اليمين يستلزم امورا اخر مع كون الذات متحدة والاستعارة تثبت بالاتصال
فاذا كان ملك الرقبة سببا لملك المتعة المتحد بالذات حصل الاتصال من هذه الجهة فجازت الاستعارة فان
قيل كيف يصح ماذكروه من ان الاستعارة اطلاق اسم احد المتباينين على الاخر مع تصريحهم ان الاستعارة اطلاق
اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة الملزوم اجيب بان الاستعارة ليس في اطلاق الملزوم على اللازم
بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا
للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة قوله ثم ان كانت الاصالة والفرعية اه لما ذكر ان المجاز جار
في اللغوي والشرعي لوجود العلاقة المصححة له فيهما ثم مثل له مثالا اختلف فيه الشافعي اراد ان يذكر ان بعض
العلاقة مما يصحح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد اشارة الى ان العلاقة في المثال المذكور من ايهما كانت
والجواب نقض من طرف الشافعي تقرير النقض انه لو جاز اطلاق اسم البيع والهبة على النكاح مجازا بطريق الاتصال
الصوري اعني اطلاق اسم السبب على المسبب لجاز العكس ايضا بان يقول المشتري انكحت هذه الجارية لك
ويقول المشتري قبلت لكن اللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الاتصال الذي ذكرتم قائم
بالطرفين جميعا لان الشيء لا يتصل بغيره الا وذلك الغير يكون متصلا به وتقرير الجواب ان الاتصال الصوري في
الشرعيات نوعان كامل وناقص والكامل اتصال الحكم بالعلة لان الاتصال ههنا بطريق الايجاب والاثبات
بالذات فيكون اتم واكمل لثبوته في الطرفين والناقص اتصال المسبب بما هو سبب محض له ليس بعلة لان الاتصال
هنا بطريق الافضاء لا الايجاب فيكون انقص لثبوته في طرف واحد فقط والكامل يثبت جواز المجاز في الشرعيات
من الطرفين لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فان كانت الاصلية من الطرفين يكون المجاز من الطرفين
ايضا لوجود المصحح في الطرفين وان كانت من طرف يكون المجاز ايضا من طرف لعدم المصحح في طرف اخر فالاتصال
بين البيع والهبة والنكاح ناقص لان ثبوت ملك المتعة بالبيع والهبة بطريق التبع لا بطريق الاصالة فكان
اتصاله بها ليس بطريق الاصالة بل بطريق التبع فلا يصح ذكر النكاح وارادة البيع او الهبة لعدم المصحح وهو

الانتقال

الانتقال من الاصل المتبوع الى الفرع التابع بخلاف ذكر البيع والهبة وارادة النكاح فانه جائز لوجود المصحح على
ما عرفت ثم ذكر رحمه الله الاتصال الكامل وهو اتصال الحكم بالعلة في ثلاث صور احدها الاتصال بين السبب
والمسبب المقصود بذلك السبب والثاني الاتصال بين الكل والجزء للكل والثالث الاتصال بين المحل والحال
المقصود بذلك المحل فان الاتصال في هذه المواضع كامل لجريانه بين الطرفين لرجوعه الى اتصال الحكم بالعلة على ما
سيظهر لك قوله والمسبب المقصود به احترز بهذا القيد عن السبب المحض على ما سيأتي حكمه وقوله
بمنزلة العلة الغائية اشارة الى ان اتصال المسبب المقصود بالسبب من قبيل اتصال الحكم بالعلة والسبب يطلق
على العلة وغيرها يقال البيع سبب للملك والنكاح سبب للحل ويراد به العلة قوله فيجوز استعمال احدهما
في الاخر اي اذا كان كل من السبب والمسبب المقصود به اصلا من وجه جاز استعمال احدهما في الاخر مجازا كالشراء
والملك فان الشراء سبب للملك والملك مسبب مقصود بالشراء فيجوز استعمال احدهما في الاخر واعلم ان هذه
المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يحلف على ملك عبد منكر بان قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف
عبد وباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف في القياس وفي الاستحسان لا يعتق وجه القياس ان الشرط
ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فيعتق النصف كما في فصل الشراء وكما في العبد المعين
ووجه الاستحسان ان الملك المطلق يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع فاختص به الا يرى ان الرجل اذا قال
ان ملكت مائتي درهم فعبدي حر انه يقع على اجتماع الملك استحسانا وكذا اذا قال والله ما ملكت مائتي درهم
قط وقد ملكها وزيادة متفرقة لكنها لم يجتمع في ملكه يصدق في يمينه والثاني ان يحلف على شراء عبد منكر
بان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد شراء صحيحا وباعه ثم اشترى النصف الباقي لنفسه
عتق هذا النصف بخلاف الملك في الاستحسان كما عرفت والفرق بينهما ان الاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد
الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه مشتريا له بعد الزوال فمتحقق لان كونه مشتريا له لا يتوقف على ملكه الا يرى
انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشتراه لغيره يحنث في يمينه فاذا اشترى الباقي بعد بيع النصف
الاول فقد اجتمع الكل في عقد فوجب الحنث الا ان يعني ان اشترى عبدا كاملا فيدين فيما بينه وبين الله
ولا يدين قضاء لانه نوى تخصيص العام والثالث والرابع ان يحلف على ملك عبد بعينه او شراء عبد بعينه
فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الباقي يعتق هذا النصف في الفصلين بخلاف الفصل الاول والفرق ان
الاجتماع صفة مرغوبة فتعتبر في غير المعين ولا تعتبر في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه فالشارح رحمه الله
ذكر الصورة الاولى ثم قال واذا قال ان اشتريت وسكت عليه ولم يذكر العبد لا منكرا ولا معرفا لاتحادهما في
الحكم في صورة الشراء فبقي صورة الحلف على ملك عبد بعينه وقد عرفت انه مثل الثاني والثالث في الحكم وانما

قال فيما فاشتراه متفرقا ولم يقل اشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الباقي على ما وقع في البزدوي
والتوضيح اشارة الى ان تفريع قوله فقال عنيت بالملك الشراء لا يتوقف على بيع النصف الاول بل المناط
هنا هو الاشتراء متفرقا سواء باع ما اشتراه اولا من النصف مثلا ثم اشترى النصف الباقي اولم يبع بل اجتمع
في ملكه نصفان معا الا انه في صورة اجتماعه في ملكه يعتق الكل وفي صورة بيع النصف الاول يعتق النصف
الباقي في يده بعد بيع النصف الاول ثم انه رحمه الله لم يذكر عدم وقوع العتق في الصورة الاولى ولا وقوعه
في صورة الشراء كما ذكره في التوضيح بل قال فاشتراه متفرقا فقال عنيت بالملك الشراء لان وقوع
العتق وعدم وقوعه ههنا ليس بمقصود بل المقصود بيان اطلاق السبب على المسبب وبالعكس
وذلك يحصل بما ذكره من التفريع ولهذا ذكر ما هو المقصود اولا ثم ذكر ذلك اي وقوع العتق وعدم وقوعه
في تلك الصورة بقوله لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكته ويعتق في قوله ان اشتريت ثم معنى التصديق ديانة
انه اذا استفتى فيفتيه المفتي على وفق ما نوى ومعنى التصديق قضاء ان القاضي يحكم قوله لان العبد لا يعتق
في قوله ان ملكت اي في الاستحسان لان في القياس يعتق على ما ذكرناه قوله بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه
اذ لو لم يفهم الجزء من اللفظ لم يفهم الكل منه لكنه لما كان المقصود الاصلي من وضع اللفظ لمعنى فهم ذلك المعنى
الموضوع له منه لا فهم جزئه صار فهم الجزء منه تابعا لفهم الكل باعتبار الحصول من اللفظ ولهذا قالوا ان
التضمن تابع للمطابقة ولو امكن حصول الكل بدون حصول الجزء لم يبق الاحتياج له اصلا قال في التلويح
بواسطة ان فهمه من اللفظ موقوف على فهمه قوله في الجملة اي لا يلزم ان يكون اللازم حاصلا عند حصول
الملزوم في الذهن البتة بل في الجملة حاصل في البت قوله فان قيل لا حاجة الى قوله اه منشاء هذا السؤال قوله
فيتحقق بصفة الدوام والوجوب ولا يخفى عليك ان الاولى ان يقول لا حاجة له هنا القيد اذ لا جزء الا وهو مستلزم
لكله لان المجموع الذي يكون اليد والرجل جزء منه لا يتحقق بدونهما فكان استلزام الكل الجزء مطردا كذلك
استلزام الكل الجزء لكله مطرد فلا حاجة الى تقييد الجزء بكونه مستلزما لكله وانما يناسب تقرير الشارح ان لو
كان لفظ المستلزم قيد الكل قوله فليدع ناديه النادي مجلس القوم ومتحدثهم على ما في المصباح فيكون من
قبيل ذكر المحل وارادة الحال والمقصود من المجلس هو الاهل الحال فيه واحتمال كونه من قبيل المجاز في الحذف
كما في واسئل القرية لا يضر المقصود وهو التمثيل قوله كما في السبب المحض احترز بقيد المحض عن العلة لما ذكرناه
ان السبب قد يطلق على العلة ايضا كما يقال البيع سبب الملك ويراد به العلة فيحتاج الى قيد يخرجها قوله
كملك الرقبة لو قال كالبيع لكان انسب فان البيع سبب محض لملك المتعة حتى صح اطلاق البيع على النكاح
مجازا بلا عكس قوله قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي الظاهر هنا ان الغرض من العتق هو ازالة الملك
وفيه

قوله واما اطلاق العين اه جواب سؤال تقديره انه اذا كان المعتبر هو الجزء الذي لا ينبغي الانسان بدونه يلزم ان لا ينطلق العين على الرقيب الانسان الشخص الذي فقدت عينه هو ذلك لانه يقال الشخص بعينه فالعين ليس بجزء مستلزم الشخص بعينه لا عينه مثله ونحو الكل واللازم بالملزوم طرسوسي الجواب ظ

وفيه نظر وما ذكره من النظر من ان الغرض من البيع والهبة اثبات ملك الرقبة مسلم والقياس مع الفارق
قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق كقوله لامرأته انت حرة او حررتك او اعتقتك ولا بد من النية
لانها في كنايات الطلاق فلا بد من النية لعدم تعين المحل للمجاز بل هو محل الحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى
النية لتعيين المجاز حتى لو انكر النية صدق مع يمينه لانه امين في الاخبار عما في ضميره بخلاف وقوع النكاح
بلفظ البيع والهبة فانه لا يحتاج الى النية لتعين المحل للمجاز وهو النكاح لعدم احتماله حقيقة البيع والهبة
وقوله بلا عكس اي لا يقع العتق بلفظ الطلاق لا بطريق المجاز المرسل ولا بطريق الاستعارة اما الاول
فلما ذكره من ان المسبب اذا لم يكن مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب واما الثاني
فلما سيأتي بيانه قوله قال الشافعي يقع العكس ايضا وذلك بان يستعمل الفاظ الطلاق للعتق
صريحا كانت مثل ان قال لامته انت طالق او كناية كقوله لها انت باين او حرام اذا نوى الحرية واستدلوا
عليه بان كلا من الطلاق والعتاق يتشابهان في المعاني فلان كل واحد منهما اسقاط مبني على السراية واللزوم
فان من طلق نصف امرأته سرى الى كلها وسقط ملكه عنها كما لو اعتق نصف امته سرى الى الكل اذا كان
موسرا وكذا كل واحد منهما لازم لا يرتد بالرد ولا يحتمل الفسخ فان قيل لا نسلم ان الاعتاق اسقاط كيف
وقد ثبت به اهلية البيع والشراء والولاية والشهادة فكان مثبتا لا مسقطا اجيب بان هذه الاحكام
ليست بثابتة بسبب العتق بل بسبب سابق على العتق وهو كونه ادميا مكلفا غير ان الرقبة كانت
تمنعه عن العمل والاعتاق ازال ذلك المانع باسقاط حقه فظهر عمل العلة وهذا وان كان من قبيل تخصيص
العلة الا انه جائز عندهم قوله قلنا في جوابه اه وههنا جواب اخر وهو ان الاستعارة لا يصح بكل وصف
للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث وغيرهما من الامور العامة
بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا المعنى غير متحقق بين الطلاق والعتاق
لانهما لفظان منقولان من اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق
مبني عن ازالة الحبس ورفع القيد فنقل في الشرع الى رفع قيد النكاح والمعنى اللغوي للعتاق مبني عن القوة
والغلبة فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحوها فلا مناسبة
بين المعنيين المعنى الخاص المشهور فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده
الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك واجيب
عنه بوجهين احدهما انه مجاز في الاسناد من حيث اسند الفعل الى السبب البعيد فان المالك سبب
فاعلي لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة ورد بانه لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع

في الشرع لانشاء العتق ودفع بان ذلك السبب اي ازالة الملك ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاءات
غير معزولة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك عن المتكلم قبيل التكلم تصحيحا للكلام
الثالث انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك
وحاصل ماذكره المص من الجواب انا سلمنا ان كلا من الطلاق والعتاق اسقاط بني على السراية
واللزوم لكن لا نسلم ان هذا المعنى كافية في صحة الاستعارة لان المستعار له يجب ان يكون اضعف
في وجه الشبه وههنا ليس كذلك بل الامر بالعكس لان الازالة اقوى في العتاق منها في الطلاق فان قيل ان في
ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء فتكون اضعف مما في الطلاق قلنا ان الاثار الباقية في الطلاق اكثر منها
في العتاق كجواز الرجعة في الرجعي ووجوب السكنى والنفقة والعدة وعدم جواز نكاحها الغيره في العدة
وقد يجاب ايضا بان قوة الزوال انما هي بحسب قوة المزال ولا عبرة ببقاء الاثر في المآل وظاهر ان ملك الرقبة
اقوى من ملك المتعة اذ يستتبعه بلا عكس فيكون زوال الاول اقوى من زوال الثاني بلا مرية ولقائل ان يقول
ان ملك الرقبة يستتبع ملك المتعة الذي كان في ضمنه ويلزم منه ان يكون هو اقوى مما في ضمنه وهذا يستلزم
ان يكون ازالة ملك الرقبة اقوى من ازالة ملك المتعة الذي كان في ضمنه ولا نزاع فيه فان ازالة الاولى تستتبع
لازالة الثانية دون العكس كان المزال الاول يستتبع المزال الثاني الا ان المستعار منه في محل النزاع ازالة ملك
المتعة الذي يحصل بالنكاح لا ما يحصل في ضمن ملك الرقبة فما يستعار لازالة ملك الرقبة ليس اضعف منها و
ماهو اضعف لا يستعار لها ثم ههنا بحث وهو انا سلمنا ان اطلاق الطلاق على العتاق بطريق الاستعارة
او بطريق اسم المسبب على السبب او السبب على المسبب غير جائز لكن لا نم ان اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد
وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد كما في اطلاق المشفر على شفة الانسان غير جائز
فان قيل ان النزاع في اطلاق الطلاق على العتق وهو ازالة ملك الرقبة لا ازالة مطلق القيد فيكون اطلاق الطلاق
عليه من قبيل اطلاق المقيد بقيد على المقيد بقيد اخر لا على المطلق قلنا يجوز ان يطلق على مطلق الازالة ثم يراد ازالة
ملك الرقبة على طريق ان يكون من افراد مطلق الازالة كما قيل في المشفر فانه يطلق على مطلق الشفة ثم يراد شفة الانسان
على طريق ان يكون من افراد مطلق الشفة قوله هي اذا وجدت انه الضمير راجع الى الاستعارة التحقيقية قوله ان تدعى
خبر لقوله هي فان قيل الادعاء المذكور ليس استعارة لا بالمعنى المصدري ولا بالمعنى المستعار قلنا نعم لكن يعلم من هذا
الادعاء مع ما تعلق به المعنى المصدري وهو الاطلاق المذكور والمستعار ايضا وهو اسم المشبه به اذا علم به ما
ذكر نظيره ان يقال المجاز ان تجد بين معنيين مناسبة معتبرة فيطلق اسم احدهما على الاخر فانه يعلم منه التجوز
والمجاز قوله وكذا ينعقد بناء على الاصل المذكور من ان الاصالة والفرعية اذا لم يكن من الطرفين بل من طرف

واحد

واحد لا يجوز المجاز الا من طرف الاصل فقط تحرير هذه المسئلة ان لفظ البيع لا يخلو اما ان اضيف الى العين
او الى المنفعة فان اضيف الى العين فلا يخلو اما ان يكون العين مما يصلح محلا للبيع ومما لا يصلح محلا له فان كان
مما لا يصلح كقول الحر بعت نفسي منك شهرا بكذا العمل كذا ينعقد اجارة عند جمهور العلماء الا في قول مرجوع
عنه عن الكرخي فانه روي عنه ان الاجارة لا تنعقد بلفظ البيع ثم رجع عنه وقال تنعقد بهذه الشروط
الثلاثة حتى لو ترك واحد منها يفسد العقد وان كان محلا العين مما يصلح له نحو بعت عبدي او داري منك
بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لا محالة لامكان العمل بحقيقة البيع مع فقد شرط المجاز وهو بيان المدة و
ان ذكر فيه المدة بان قال بعت منك عبدي شهرا بكذا فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت
عبدي منك شهرا بكذا العمل ينعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة مجاز متعارف عند اهل المدينة
فيجوز عند غيرهم ايضا اذا اتفق المتعاقدان عليه على ما في الاسرار ويجوز ان ينعقد بيعا صحيحا لامكان
العمل بالحقيقة بحمل المدة على تاجيل الثمن لان ذكر المدة في مثل هذا المقام قد انما يكون لتاجيل الثمن لا لتوقيت
المبيع ويجوز ان ينعقد بيعا فاسدا لان الحمل على الحقيقة القاصرة اولى من الحمل على المجاز وهو الاجارة
والبيع الفاسد بيع حقيقة لكنه قاصر حتى لا يفيد الملك بدون القبض فيكون الحمل عليه اولى من الحمل على
الاجارة على ما في الكشف والتلويح وان اضيف الى المنفعة تارة قال بعت منافع داري او عبدي او
نفسي شهرا بكذا لا تنعقد لا بيعا ولا اجارة لان المنافع معدومة والمعدوم لا يصلح محلا للبيع فلا يمكن
الحقيقة ولا المجاز ايضا وكذا لا ينعقد الاجارة فيما لو قال اجرتك منافع داري هذه شهرا بكذا لان
الاجارة انما تصح باقامة العين مقام المنفعة وذلك باضافة لفظ الاجارة الى العين بان قال اجرتك
هذه الدار فمراده رحمه الله بالعقد المضاف اليه لفظ الاجارة هو عقد البيع قوله ثبوت ما اريد
اي المستعار له قوله نحو لا ادخل دار فلان فان الدار مجاز عما يسكن فيه مطلقا فيتناول معناها
الحقيقي ايضا قوله وهو لا يتناول المعيار المخصوص اي لا يتناول معناه الحقيقي اعني الكيل المخصوص
واعلم ان بعض اصحاب الشافعي ذهبوا الى ان المجاز لا عموم له وفرعوا عليه تحريم بيع حفنة بحفنة وبحفنتين و
بينوا ذلك بان النبي عليه السلام قال لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه دل بعبارته وعمومه
على حرمة بيع المطعوم بالمطعوم قليلا كان او كثيرا لانه معرف باللام فيقتضي الاستغراق الا ان الاستثناء
عارضه في الكثير لان المراد بقوله الا سواء بسواء المساوات في الكيل بالاجماع فبقي ما وراءه تحت العموم
فيحرم بيع حفنة بحفنة وبحفنتين وتفاحة بتفاحتين ودل باشارته على علية الطعم لان الطعام اسم
لما يؤكل مشتق من الطعم والحكم متى ترتب على الاسم المشتق كان مأخذه علة لذلك الحكم كما في السارق والزاني

فى اية السرقة والزنى فان علة الحكم فيهما هو السرقة والصرا الزنى واذا ثبت كون الطعم علة والعلة لاتكون
الا احدا وصاف النص بالاجماع لايكون الكيل علة فيجوز بيع الجص والنورة متفاضلا لعدم الطعم ثم قالوا
ان هذا الحديث لايعارضه حديث ابن عمران النبى عليه السلام قال لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع
بالصاعين لانه مجاز عما حل فيه بالاجماع بعلاقة الحلول والمجاورة لعدم امكان ارادة معناه الحقيقى اعنى الكيل
المخصوص لجواز بيعه مطلقا بالاجماع فيراد به ما يحل فيه مجازا فاذا كان مجازا ولا عموم للمجاز والمطعوم مراد
منه بالاجماع سقط غيره فلا يدل على حرمة بيع غير المطعوم متفاضلا ولا على ان الكيل علة اما المجاز لا عموم له
فلانه ضرورى كالمقتضى لان الاصل فى الكلام هو الحقيقة فلا يعدل عنه الا للضرورة والضرورى لا عموم له لان
ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها والضرورة تندفع بلا مصير الى العموم اما تصور المعارضة بينهما فلان حديث ابن عمر يدل
بعبارته وعمومه على تقدير عمومه على ان الربوا تجرى فى غير المطعوم ايضا لان الصاع محلى باللام فيستغرق جميع
ما يحل من المطعوم وغيره وباشارته على ان الكيل علة لان المراد لما كان ما تحل فيه كان تقدير الكلام ولا ما
يكال بصاع بما يكال بصاعين فيقتضى جواز بيع حفنة بحفنة وبحفنتين لعدم الكيل فتعارض الحديث
الاول هذا هو المذكور فى كتب اصحابنا نقلا عن بعض اصحاب الشافعى الا انه لما لم يوجد فيما يتداول
من الكتب الشافعية وكان مخالفا لما اتفقوا عليه من عموم المجاز نحو جاءنى الاسود الرماة الا زيد اعرض
المص عن ذكره حذرا عن الاشتغال بما لا يعنيه ونحن ذكرناه تكثيرا للفائدة فلنذكر ما ذكر اصحابنا فى هذه
المسئلة قالوا الاخلاف فى ان المجاز المقترن بشئ من من ادلة العموم كالالف واللام لايعم جميع ما يصلح له
اللفظ من انواع المجاز والسببية والجزئية والظرفية واللزوم وغيرها انما اذا استعمل باعتبار احد الانواع
كلفظ الصاع المستعمل فيما يحل فى الحديث المذكور فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى واستدلوا عليه بان الصيغ
المقترن بادلة العموم يفيد العموم مطلقا حقيقة او مجازا عملا بالدليل وبان المجاز احد نوعى الكلام فكان مثل
النوع الاخر اعنى الحقيقة فى افادة العموم والخصوص وبان عموم اللفظ ليس الا لما يلحق به من دليل العموم لا لكونه
حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما واللازم باطل والملزوم مثله اما اللازمة فلان عمومه لو كان لكونه حقيقة
لكانت الحقيقة اما ذاتيا له او لازما من لوازمه وعلى التقديرين لا ينفك عن العموم واما بطلان اللازم فلان كثيرا
من الحقايق يوجد خاصا فعلم انه لو لم يكن لكونه حقيقة بل الدليل يدل على ذلك فاذا وجد الدليل يحكم بالعموم
بالضرورة فان قيل سلمنا ان العموم لدليل لا الحقيقة لكنه لم يجوز ان تكون دلالة تلك الدليل مشروطة بكون اللفظ
حقيقة فيثبت العموم بمجموعهما او تكون المجازية مانعا وعلى التقديرين لا يصح العموم فى المجاز لانتفاء شرط او وجود
مانع قلنا ان دلالة ذلك الدليل وضعية والدلالة الوضعية لم تعهد مشروطة بشئ ولانه لا بد له فى مثل ذلك ان
بحوه

يجوز لكل جزء من المجموع نوع تأثير فى اثبات العموم ليصح اضافته اليهما وقد وجدنا التأثير فيما نحن فيه
فى الدليل لا فى كون اللفظ حقيقة بدليل ان العموم ثابت فى كل ما يوجد فيه دليل العموم مطردا ولم يثبت مطردا
فى كل ما يوجد الحقيقة بدون دليل العموم فان الحقيقة موجودة فى نحو مسلم وضارب ورجل ولا عموم
فيها واثبات كون المجازية مانعا لا بد من دليل اذ مجرد الجواز لا يكفى فى مقام الاثبات ولم يوجد دليل
وقولهم ان المجاز ضرورى كالمقتضى قلنا ان اريد الضرورة من جهة المتكلم فى الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا
لتأدية المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض بين فى فن البلاغة مع القدرة على الحقيقة
ولان للمتكلم طريقين فى اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والاخر مجاز يختار ايهما شاء فى طريق المجاز من
لطائف الاعتبارات وغرائب الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة فى الكلام عند ذوى الافهام و
لان المجاز واقع فى كلام الله على الصحيح والعجز عليه عن استعمال الحقيقة محال وان اريد الضرورة من جهة
الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام
واخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى ينافى العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة
المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازى يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمل اللفظ بحسب
القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلى غير ملفوظ فيقتصر منه على
ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذى هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل ان العموم من عوارض
اللفظ بحسب الوضع على ما سبق لا بحسب الاستعمال والمجاز لا وضع له اجيب بان المراد بالوضع اعم من الشخصى
والنوعى والمجاز موضوع بالوضع النوعى على ما سبق ايضا قوله والمراد المعنى الحقيقى انما قال كذلك بعد
ارجاع الضمير الى الحقيقة اشارة الى ان المنفى عن المسمى المجازى ليس نفس اللفظ لان الحقيقة عبارة عن الكلمة
يقال كلمة حقيقة بل المنفى هو المعنى الحقيقى وفيه رد على من زعم ان المنفى هو اللفظ وقد ذكرنا تفصيله فى
الحقيقة فارجع اليه قوله حيث يقال للجد ليس باب اى حين استعمل فيه لفظ الاب قوله حيث يصح
الحمل من الجانبين يقال الانسان ناطق وكاتب والناطق والكاتب انسان قوله مفهومه المطابقى اعنى الحيوان
الناطق قوله وهو مفهومها اعنى الذات الذى له النطق والكتابة قوله مع امتناع سلب معناه الحقيقى عن
الخاص فيه ان الخاص من حيث هو خاص مقيد ومعناه مطلق ولا امتناع فى سلب المطلق عن المقيد بمعنى
انه ليس عين المقيد قوله اعلم ان العلماء اتفقوا انه لا خلاف فى ان تصور الخلف امرا اضافيا يستلزم تصور
الاصل ولا فى ان الحقيقة والمجاز صفتا اللفظ ولا فى ان المجاز خلف عن الحقيقة وانما الخلاف فى ان الخلفية فى
حق التكلم او فى حق الحكم فذهب ابو حنيفة الى انه خلف عن الحقيقة فى حق التكلم واختلفوا فى تفسيره فسره

مطلب وخلف المجاز الحقيقة

بعضهم بان لفظ هذا ابنی اذا ارید به الحریة خلف عن لفظ هذا حر فیکون التکلم باللفظ الذی یفید معنی
الحریة بطریق المجاز خلفا عن التکلم باللفظ الذی یفید عین ذلك المعنی بطریق الحقیقة وفسره بعضهم بان
لفظ هذا ابنی اذا ارید به الحریة خلف عن لفظ هذا ابنی اذا ارید به البنوة والوجه الاول صحیح فی المعنی
مفید للغرض فان لفظ هذا ابنی خلف عن هذا حر وهذا اللفظ اعنی هذا حر صحیح لفظا وحکما فیصح
الخلف ایضا لکن صاحب التوضیح قال ان الوجه الثانی الیق بهذا المقام لا مرین احدهما ان المجاز خلف
عن الحقیقة بالاتفاق ولم یذکروا الخلاف الا فی جهة الخلفیة فیجب ان لا یکون الخلاف فیما هو الاصل ولا
فیما هو الخلف بل الخلاف یکون فی جهة الخلفیة فقط فعندهما هذا ابنی اذا کان مجازا خلف عن هذا
ابنی اذا کان حقیقة فی حق الحکم وعند ابی حنیفة هذا اللفظ خلف عن عین هذا اللفظ لکن بالجهتین
المذکورتین انفا فعلی المذهبین الاصل هذا ابنی والخلاف فی الجهة فقط فعندهما من حیث الحکم وعنده
من حیث اللفظ ولو کان المراد ان هذا ابنی خلف عن هذا حر فالخلاف یکون فی [illegible] الاصل والخلف
لا فی جهة الخلفیة والثانی ان فخر الاسلام قال انه یشترط صحة الاصل من حیث انه مبتداء وخبر موضوع للایجاب
بصیغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقیقته وله مجاز متعین صار مستعارا لحکم انتهی فان هذا
الکلام صریح فی ان الاصل هذا ابنی مرادا به البنوة لا هذا حر والشارح رحمه الله لم یفسر مراد الامام باحد التفسیرین بل
اطلقه اولا ثم قال فیکفی صحتها لفظا اشارة الی ان المختار عنده هو التفسیر الثانی واستدل علیه بان الحقیقة
والمجاز من اوصاف اللفظ یقال لفظ حقیقة ولفظ مجاز فلا بد ان یراعی [illegible] فی حق الخلفیة هذا الوصف
ای وصف اللفظ اعنی التکلم الذی بمعنی استخراج اللفظ من العدم الی الوجود کما یراعی فی حق ذات الخلف وصف اللفظ
اعنی المجازیة وذهب ابو یوسف ومحمد الی انه خلف عن الحقیقة فی حق الحکم بمعنی ان حکم الحقیقة یتعذر بعارض
فیصار الی المجاز لاثبات لازم الحقیقة حذرا عن الغاء الکلام کثبوت الحریة بطریق المجاز مثلا بلفظ هذا ابنی
فانه خلف عن الحکم [illegible] الذی یثبت بهذا اللفظ بطریق الحقیقة کثبوت البنوة واستدل علیه بان الحکم هو المقصود
لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفیة فی المقاولة وقد استدل علیه بان مبنی المجاز علی الانتقال من الملزوم
الی اللازم فلا بد من امکان الملزوم لیتحقق الانتقال منه واجیب عنه بان الانتقال من الملزوم یتوقف علی
فهم من اللفظ لا علی ارادته والفهم منه انما یتوقف علی صحة اللفظ وکونه بحیث یدل علی المعنی لا علی امکان
معناه وصحته فی نفسه واجاب عن الاول بان التجوز الذی هو التصرف اللفظی لا یتوقف علی صحة [illegible] الحکم
واحتماله بل علی صحة اللفظ کالاستثناء فانه لما کان تصرفا لفظیا صح فیما لا صحة فی حکم الاصل ومعناه الحقیقی کما فی
انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعین فکذا التجوز لما کان تصرفا فی التکلم صح لاثبات المعنی المجازی
وان

وان لم یصح المعنی الحقیقی وثمرة الخلاف تظهر فی قول المولی لعبده الذی هو اکبر سنا منه هذا ابنی فانه یعتق
عنده لصحة الاصل لفظا ای بحسب العربیة اعنی هذا اللفظ مرادا به البنوة الا انه تعذر فیه المعنی الحقیقی لامتناع
کون الاکبر مخلوقا من ماء الاصغر سنا فیثبت لازمه اعنی الحریة بطریق الاستبداد لا خلفا عن المعنی الحقیقی وعندهما
لا یعتق لعدم صحة حکم الاصل اعنی البنوة فیکون هذا اللفظ لغوا عندهما ولو قال المولی لعبده الذی هو اصغر سنا
منه هذا ابنی یکون مجازا ویعتق علیه بالاتفاق لتمشیة اصل الطرفین **قوله** ذکره فی المنتقی وهو اسم کتاب
الحاکم الشهید ابی الفضل المروزی **قوله** تمسك بالطریق الاول لعدم جریان الطریق الثانی فیه لان البنوة
لا تحقق لها فی قول المولی لعبده هذا ابنی حتی یکون سببا للحریة لکنها سبب لجنس الحریة **قوله** تمسك بالثانی لعدم
تحقق السببیة **قوله** واذا لم یکن المعنی مطلوبا لم یصح الاستعارة لتصحیح المعنی اشار به الی ان المعنی لو کان مطلوبا
لا بد من الاستعارة لتصحیح المعنی بناء علی ما قالوا ان الاستعارة یقع اولا فی المعنی وبواسطتها فی اللفظ فیستعار
اولا الهیکل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة یستعار لفظ الاسد للشجاع ولهذا ای ولاجل ان
الاستعارة یقع اولا فی المعنی قالوا لا یجری الاستعارة فی الاعلام الا فی اعلام یدل علی المعنی کحاتم ونحوه ولا یخفی علیك
ان هذا بناء علی المذهب المرجوح فی تحقیق الاستعارة وهو انه لیس بمجاز لغوی بل مجاز عقلی بمعنی ان التصرف
فی امر عقلی حیث جعل ما لیس باسد اسدا ثم استعمل فیه لفظ الاسد علی انه استعمال فیما وضع له لکن المذهب المختار
انه مجاز لغوی مستعمل فی غیر ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع اسدا لیس معناه استعارة الهیکل المخصوص
له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمین متعارفا وغیر متعارف والرجل الشجاع من هذا القبیل الا ان لفظ
الاسد لم یوضع بالتحقیق الا للقسم الاول فیکون استعماله فی القسم الثانی استعمالا فی غیر ما وضع له واما عدم جریان الاستعارة
فی الاعلام فمبنی علی انه یجب فی الاستعارة ادخال المشبه فی جنس المشبه به بجعل افراده قسمین متعارفا وغیر متعارف
والعلمیة ینافی الجنسیة واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفیة اشتهر بها کحاتم فی الجود فیجعل قسمین
متعارفا وهو ما له غایة الجود فی ذلك الشخص المعهود وغیر متعارف وهو ما له غایة الجود فی غیر ذلك الشخص فیجعل زید من قبیل
الثانی ویستعار له لفظ حاتم **قوله** المعتق اسم مفعول **قوله** اما المتعذرة فکان یقول واحد لا اکل هذه توضیحه انه اما ان ینوی ما
یحتمل الکلام او لا ینوی فان نوی فهو علی ما نوی وان لم ینو فلا یخلو اما ان [illegible] کانت الشجرة مما یؤکل عینها کالریباس فعلی الحقیقة لا مکان
العمل بها اولا یؤکل عینها فاما ان یکون مثمرة اولا وان لم یکن مثمرة کشجر الخلاف فعلی ثمنها وان کانت مثمرة فعلی ما یتخذ منها مجازا نحو لا اکل
من هذه النخلة او الکرم فان مثله لا یحلف علی عدم الحلة لانه ممتنع الاکل قبل الحلف فیلغو الحلف فوجب تصحیح کلام العاقل بصرفها الی ما
یخرج منها تجوزا بذکر السبب وارادة المسبب لکن بشرط ان لا یتغیر الخارج منها بصنعة جدیدة لان ما یتغیر بها ویتوقف
علیها لیس ما خرج من النخلة مطلقا والحلف علی ما خرج منها مطلقا ولذا عطف علیه فی قوله تع لیاکلوا من ثمره [illegible] وما عملته

مطلب تعذر الحقیقة

ايديهم فكان في معنى الاكل مما يخرج من هذه النخلة وعلله بعض مشايخنا بان ما يحصل بالصنعة ليس مما خرج ابتداء من
النخلة والكرم واليمين انعقد على ما يخرج منها ابتداء لكون من ابتدائية سواء خرج حين الحلف او بعده وفيه نظر لان من المذكورة
داخلة على النخلة والكرم ونحوها تبعيضية لا ابتدائية نعم ان من المذكورة في تأويله اعني لا اكل مما يخرج من هذه النخلة ابتدائية
لكنها غير مذكورة فيما نحن فيه اعني لا اكل من هذه النخلة او الكرم فكان المراد بما يتخذ من النخلة والكرم ثمرتهما من التمر والعنب
والزبيب والخوخ والعصير الغير المطبوخ لا العصير المطبوخ لانه تغير بالصنعة الجديدة اعني الطبخ قال في الخلاصة
لو حلف لا ياكل من هذه النخلة فاكل من ثمرها او من طلعها او بسرها حنث ولو اكل من ناطفها او نبيذ ثمرها
لم يحنث ولو اكل الخل المتخذ من الكرم لم يذكر في كتاب محمد وقالوا ينبغي ان لا يحنث وقال في قاضيخان ولو حلف ان
لا ياكل من هذا الكرم فاكل من عصيره او خله او دبسه او فلا تحه او ما اشبه ذلك لا يكون حانثا ولو اكل من عنبه او زبيبه او حصرمه
او كثراه يابسا او غير يابس كان حانثا لان عين هذه الاشياء يخرج من الكرم بغير صنع العبد واما القسم الاول فلا يخرج من الكرم من غير
صنع العبد ولعل مراده من العصير هو العصير المطبوخ والا فالعصير الغير المطبوخ من قبيل ما يخرج من الشجرة **قوله** لا اكل من هذه
الشاة او نحوها مثل لا اكل من هذا اللبن او من هذا الرطب فان يمينه يقع على عين هذه الاشياء حتى لو اكل ما يتخذ منها بتغير
لا يحنث لعدم تعذر الحقيقة بخلاف ما اذا حلف لا ياكل من هذا الدقيق حيث يقع يمينه على ما يتخذ منه لتعذر الحقيقة واذا
حلف لا يشرب من هذا البئر فان لم تكن ملائى لم تقع على الكرع لتعذر الحقيقة وان كانت ملائى وقعت يمينه على حقيقته
وهو الكرع عند ابي ح وقالا وقعت على الاغتراف بناء على ان الحقيقة المستعملة اولى عنده من المجاز المتعارف خلافا
لهما فان قيل انه لو حلف لا يشرب من الفرات يقع على الكرع عند ابي ح لكونه حقيقة مستعملة وعندهما يقع على شرب
ماء يجاور الفرات فيعم الكرع والاغتراف والاخذ بالاناء بطريق عموم المجاز لكونه متعارفا فما الفرق بينه
وبين مسئلة البئر عندهما حيث وقعت على الاغتراف عندهما اجيب الفرق في مسئلة البئر عند كونها ملائى
هو الاغتراف وفي مسئلة الفرات اعم من الاغتراف والكرع والاخذ بالاناء **قوله** فانه يقع على عينه اي على لحمه
لا على ما يتخذ منها اعني اللبن **قوله** لم يحنث لان المراد الدخول على اي وجه كان حافيا او متنعلا او راكبا **قوله**
بطريق استعمال المقيد في المطلق اي على تقدير كون الخصومة موضوعا للجواب المقيد بالانكار **قوله** او الكل في الجزء
اي على تقدير كون الخصومة موضوعا لمجموع الجواب والانكار وهذا عكس ما ذكرناه من انه بطريق اطلاق اسم الجزء
على الكل **قوله** بل الجواب مطلقا اقرارا كان او انكارا حتى يصح اقراره على موكله سواء كان وكيل المدعي فاقر ببطلان
الدعوى او وكيل المدعى عليه فاقر بثبوت الحق هذا على قول علمائنا الثلاث وهو استحسان والقياس ان لا يصح
ذلك الاقرار وهو قول زفر والشافعي لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة والاقرار مسالمة فكان ضد الخصومة
والتوكيل بالشيء لا يتناول ضده وجه الاستحسان ان الحقيقة مهجورة شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عادة

وفي المهجور عادة يصار الى المجاز فكذا في المهجور شرعا ومطلق الجواب يصلح مجازا عن حقيقة الخصومة
فيصار اليه اما الصغرى فلان الخصومة منازعة وهي منهي عنها لقوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا واما الكبرى
فلان الظاهر من حال المسلم الامتناع عن المهجور شرعا لدينه وعقله كامتناعه عما تركه الناس عادة واما ان مطلق الجواب
يصلح مجازا عن الخصومة لانه من قبيل اطلاق المقيد في المطلق او الكل في الجزء على ما ذكره الشارح او اسم السبب على
المسبب اذ الخصومة سبب الجواب او من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل لان الانكار الذي ينشأ منه الخصومة
بعض الجواب على ما قال في التقرير واعترض عليه بان المراد بالخصومة مدافعة الخصم في مجلس القاضي فكان
الانكار هو الخصومة والشيء لا يكون منشأ لنفسه واجيب بان الانكار لو كان نفس الخصومة
كان انكار المدعى عليه اذا لم يكن الحق عليه حراما وهو باطل وانما الخصومة عبارة عن منازعة تفضي الى
الفشل وذلك ينشأ عن الانكار واذا صلح مطلق الجواب للمجاز باحدى الطرق المذكورة وهجرت الحقيقة
يصار اليه فان قيل اذا هجرت الحقيقة شرعا اعني الانكار والخصومة ينبغي ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار
اصلا اجيب بانه انما يصح من جهة دخوله في عموم المجاز واما المهجور شرعا هو الانكار على التعيين
ثم مطلق الجواب قد يكون بلا وقد يكون بنعم فيتناولهما قول الموكل وكلتك بالخصومة الا ان ابا يوسف
صحح اقراره في مجلس القاضي وغيره لقيام الوكيل مقام الموكل وقال ابو ح ومحمد انما يصح اقراره
في مجلس القاضي لا غير لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا حصل في مجلس القاضي لان كلام الخصم
لا ينقطع الا في مجلس القاضي وفي حاشية التلويح نقلا عن الذخيرة ان الوكيل في الخصومة على خمسة اوجه
الاول ان يوكله بالخصومة ولا يتعرض بشيء اخر فيصير وكيلا بالانكار بالاجماع وبالاقرار عند علمائنا
الثلاث الثاني ان يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار فيصير وكيلا بالانكار فقط عند محمد وعند ابي يوسف
يصير وكيلا بالانكار والاقرار ويبطل الاستثناء الثالث ان يوكله بالخصومة غير جائز الانكار فيصير
وكيلا بالاقرار فقط في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف يصير وكيلا بالاقرار والانكار ويبطل الاستثناء
الثالث ان يوكله بالخصومة جائز الانكار فيصير وكيلا بالانكار والاقرار عندنا خلافا للشافعي الخامس
ان يوكله بالخصومة غير جائز الانكار والاقرار روي انه اختلف فيه فقيل يجوز وقيل لا **قوله** والخصومة لم يجعل مجازا
عن الاقرار الذي هو ضدها اعني المسألة لان الخصومة هو المنازعة والمسألة ضدها والمقصود منه
هو الجواب عن الشافعي وزفر كما سبق **قوله** بل بما دلت عليه القرينة اعني مطلق الجواب الشامل للاقرار
والانكار **قوله** لا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع عليه اه وفي الكافي وعليه الفتوى وقال في الزيلعي
ردا عليه ترجيحا لقول الامام وكان صاحب الكافي اعتبر فيه العرف ولكن هذا عرف عملي فلا يصلح مقيدا

لاطلاق اللفظ بخلاف العرف اللفظي الا ترى انه لو حلف لا يركب دابة لا يحنث بالركوب على الانسان للعرف
اللفظي فان اللفظ عرفا لا يتناول الادمي كالكراع وان كان في اللغة يتناوله ولو حلف لا يركب حيوانا يحنث بالركوب
على الانسان لان اللفظ يتناول لجميع الحيوان انتهى ورده ابن الهمام بقول الاصوليين الحقيقة تترك بدلالة
العادة اذ ليست العادة الا عرفا عمليا انتهى تأمل ثم اقول فعلى قول الامام ابي ح يلزم تخصيص قولهم
الايمان مبنية على العرف بالمسئلة المذكورة ولهذا قال ابن نجيم يستثنى من قولهم الايمان مبنية على العرف
مسائل منها حلف لا يأكل لحما فاكل لحم الخنزير والادمي فانه حنث باكلهما **قوله** والا اي وان لم تكن الحقيقة
مهجورة فلا يخلو اما ان كانت الحقيقة متعارفا دون المجاز او كانا متعارفين والحقيقة اكثر استعمالا او
استويا في الاستعمال فالعمل في هذه الصور الثلاث بالحقيقة اتفاقا لاصالتها وانتفاء المعارض **قوله** فيكون
الاستعمال في حد التعارض اي فبقيت العبرة للحقيقة بخلاف الحقيقة المهجورة لانه لا تعارض هناك
في الاستعمال فبقيت العبرة للمجاز **قوله** وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل اه قال فخر الاسلام ان الكلام
اذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة اولى عند ابي ح وقال ابو يوسف ومحمد العمل بعموم المجاز اولى
هذا بناء على ان المجاز عندهما خلف عن الحقيقة في الحكم وفي الحكم للمجاز رجحان لانه ينطلق على الحقيقة والمجاز معا فصار
مشتملا على حكم الحقيقة فصار اولى وعند ابي ح انه خلف في التكلم دون الحكم فاعتبر الرجحان في التكلم دون
الحكم فصارت الحقيقة اولى انتهى قوله وفي الحكم للمجاز رجحان لانه ينطلق على الحقيقة والمجاز معا فصار مشتملا
على حكم الحقيقة فصار اولى دل على ان المجاز المتعارف انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه وقال في الكشف
ان العمل بالمجاز المتعارف اولى عندهما من الحقيقة المستعملة لان حكم راجح على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومه
قوله كما في مسئلة اكل الحنطة فانه لو حلف لا يأكل من هذه الحنطة لا نية له يحنث عندهما بالاكل من خبزها ودقيقها
وبالاكل قضما اي الاكل باطراف اللسان لان المراد بها مجاز يتناول الحقيقة عندهما وهي الاكل قضما وفي رواية عنهما لا يحنث
بالاكل قضما والاول هو الصحيح **قوله** حكم الحقيقة منصوب بقوله بعمومه **قوله** وقد يتعذر ان معا لما ذكر ان اللفظ يحمل
على الحقيقة اذا امكنت وعلى المجاز اذا تعذرت او هجرت اراد ان يذكر معا فقال وقد يتعذران معا ثم قال والمراد
معناهما اي المراد بتعذر الحقيقة والمجاز تعذر معناهما الحقيقي والمجازي وذلك يكون اذا كان المعنى الحقيقي متعذرا
والحكم اي المعنى المجازي ممتنعا فان وضع الكلام لافادة المعنى الموضوع له واذا تعذر المعنى الموضوع له يجعل مجازا او
كناية تصحيحا له واذا تعذر المعنى المجازي ايضا يلغو بالضرورة ومثاله بقوله لامرأته هذه بنتي فانه يتعذر العمل بحقيقة
هذا اللفظ ومجازه اي معناه الحقيقي وهو ثبوت النسب ومعناه المجازي وهو الحرمة حتى لا تطلق امرأته بهذا
اللفظ سواء كان اكبر سنا منه او اصغر منه معروفة النسب او مجهولة النسب واما تعذر معناه الحقيقي في
الكبر

مطلب تعذر الحقيقة والمجاز

في الكبر سنا منه فظاهر لامتناع علوق الاكبر سنا من الاصغر سنا منه واما في اصغر سنا منه معروفة النسب فلان
النسب لو ثبت فيه فلا يخلو اما ان يثبت مطلقا اي في حقه وفي حق من اشتهر منه وذلك بان يثبت منه و
ينتفي ممن اشتهر منه ولا يجوز لانه لما اشتهر من الغير لم يؤثر اقراره في ابطال حق الغير او يثبت في حق نفسه فقط و
ذلك بان يثبت منه من غير ان ينتفي ممن اشتهر منه وهذا لا يجوز ايضا لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير ولو
الكذب نفسه بان قال غلطت او وهمت او كذبت لا يثبت النسب منه فلان لا يثبت بتكذيب الشارع اولى لان
تكذيبه اقوى من تكذيب نفسه وهذا التعليل ينتظم في الاولى ايضا الا انه علل الاولى بما يخصه من عدم تأثير اقراره
في ابطال حق الغير واما في مجهولة النسب فلاحتمال انتقاض اقراره بالرجوع او الرد قبل تأكده بالقبول وانما لم يذكرها
فخر الاسلام بل وضع المسئلة في المعروفة النسب لان تعذر المعنى الحقيقي فيها اظهر ولانه ذكر في المحيط انها ان كانت
مجهولة النسب انزلت بنتا وهذا يدل على التفرقة بين معروفة النسب ومجهولته فيجوز ان وضع فخر الاسلام لهذه
التفرقة فاذا لم يمكن ثبوت المعنى الحقيقي في شيء من الصور الثلاث لم يمكن ثبوت الحرمة بهذا اللفظ ايضا بطريق
الدلالة الالتزامية في شيء من هذه الصور كما لا يمكن ثبوتها بطريق المجاز على ما سيأتي بيانه لان ثبوت اللازم فرع
ثبوت الملزوم واذا لم يثبت الملزوم لم يثبت اللازم ايضا هذا تعذر المعنى الحقيقي واما تعذر المعنى المجازي اعني الحرمة
فلانه ان ثبت فاما ان يكون الثابت به الحرمة التي هي من لوازم البنتية او التي تقطع الحل الثابت بالنكاح والاول باطل
لانه مناف لملك النكاح لانه حرمة ابدية وما كان منافيا لملك النكاح لا يصلح ان يكون حقا من حقوق النكاح فالتحريم
الثابت بهذا الكلام لا يصلح ان يكون حقا من حقوق النكاح وكل تحريم لا يصلح ان يكون حقا من حقوق النكاح فالزوج
لا يملكه فالتحريم الثابت بهذا الكلام لا يملكه الزوج اما ان هذا التحريم مناف لملك النكاح فظاهر لان تحريم البنتية يمنع
ورود النكاح عليه واما ان ما كان منافيا لملك النكاح لا يصلح ان يكون حقا من حقوقه فلانه لو كان حقا من حقوقه لكان
ثابتا بثبوته والشيء لا يثبت بثبوت منافيه بل ينتفي فان قيل انه منقوض بالتوكيل بالخصومة لان الخصومة تنافي
الاقرار وبثبوت الخصومة للوكيل يثبت الاقرار مجازا اجيب بان الخصومة ليست بثابتة للوكيل وانما هي متعذرة
فيصار الى المجاز وما نحن فيه ليس كذلك فان النكاح ثابت فلا يثبت معه ما ينافيه واما ان كل تحريم لا يصلح ان
يكون حقا من حقوق النكاح لا يملك الزوج اثباته فلانه يستلزم تبدل المحل من حال كونه موردا للحل للنكاح
الى عدمه وليس للعبد ذلك لنزعه الى الشركة في الشرع وكذا الثاني باطل ايضا لانه ليس من لوازم المعنى الحقيقي
لهذا اللفظ بل من منافياته فلا يصح استعماله فيه بطريق المجاز المرسل لعدم العلاقة المصححة له اعني اللزوم والاتصال
والحاصل ان التحريم الذي في وسعه وهو التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح لا يصلح اللفظ له فلا يجوز استعماله فيه
مجازا والتحريم الذي يصلح اللفظ له وهو التحريم اللازم للبنتية ليس في وسعه فلا يقدر اثباته بهذا اللفظ فلا يكون

اثبات الحرمة بهذا اللفظ اصلا لا بطريق الدلالة الالتزامية لعدم تصور الملزوم اعنى المعنى الحقيقي ولا بطريق المجاز
لانه اكبر سنا ولانه اصغر سنا معروفة النسب او مجهولة سواء اصر على اقراره او اكذب نفسه الا انه اذا اصر
عليه فرق القاضي بينهما لا لثبوت الحرمة بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار عليه صار ظالما بمنع حقها في الجماع لانه مادام
مصرا يمتنع عن وطئها وصارت هي كالمعلقة لا ذات بعل ولا مطلقة فيجب دفعه بالتفريق كما في الجب والعنة
بخلاف قوله هذا ابني للاكبر سنا منه وللاصغر معروف النسب حيث يجوز استعماله في العتق مجازا فان ما يصلح
اللفظ له من العتق متصور منه وثابت في وسعه فيجوز استعماله فيه مجازا **قوله** ولا في حق نفسه فقط عطف
على قوله مطلقا الا على قوله في ابطال حق الغير لانه مقابل للاطلاق **قوله** ولو كذب نفسه لا يثبت به اى باقراره
الصادر منه قبل التكذيب لانه يرتفع بتكذيبه نفسه **قوله** ولا يجتمعان اه واعلم انهم اختلفوا في جواز
ارادة الحقيقة والمجاز من لفظ واحد بلفظ به مرة واحدة فذهب عامة اصحابنا والمحققون من اصحاب الشافعي
وعامة المتكلمين وجماعة من المعتزلة الى امتناع ذلك وان جاز اجتماعهما في دلالة اللفظ عليهما لان الدلالة
غير الارادة ولذا قال المص مرادين وذهب الشافعي وجماعة من اصحابه وعامة اهل الحديث الى جوازه فانه يمتنع
الجمع بينهما واعتمدوا في ذلك على انه لا مانع من ارادتهما معا فان الواحد منا يجد نفسه مريدة بلفظ واحد معنيين
مختلفين كما يجدها مريدة لمعنيين متفقين فمن ادعى استحالته فقد جحد الضرورة ونقل عن سيبويه انه قال يجوز
ان يراد باللفظ الواحد الدعاء على الغير والخبر عن حاله مثلا ان يقول له الويل فانه دعاء عليه وخبر عن ثبوت
الويل ولا بد اولا من تحرير محل النزاع ولا يخفى عليك انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون
المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال لفظ الدابة عرفا فيما يدب على الارض مجازا فان معناه الحقيقي وهو ذات
قوائم الاربع من افراد ما يدب على الارض وكاستعمال وضع القدم في الدخول مجازا فان معناه الحقيقي من افراد
الدخول بطريق عموم المجاز على ما سيأتي مصرحا ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون
اللفظ له بهذا الاستعمال حقيقة ومجازا معا لانه لا يخلو اما ان يشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع
او لم يشترط فاذا اشترطت فلا خفاء في امتناع ذلك الاستعمال واذا لم يشترط فلا شك ان اللفظ موضوع
للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين معا استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو
مجاز في الصورتين لا حقيقة ومجاز معا وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي
والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع معا احدهما
من حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال
مجازا كما في الصورتين المذكورتين فذهب الشافعي ومن تبعه الى جوازه مستدلين بما ذكرناه انفا وذهب

اصحابنا

اصحابنا وعامة العلماء الى امتناعه ولهم فيه طريقان احدهما من جهة النقل واللغة حيث قالوا لم يثبت
ذلك في اللغة ولم يسمع ممن يعتد به من اهل اللغة حتى ان الرجل اذا قال رأيت اسدا لا يفهم الهيكل المخصوص
والشجاع معا ولو قال رأيت اسدين لا يفهم منه انه رأى اربعة اشخاص هيكلين وشجاعين ومن كان
استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلا يجوز ولهذا قالوا الحق ان هذا النزاع فرع استعمال المشترك في معنييه معا
فان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي بالشخص وللمعنى المجازي بالنوع فكان اللفظ بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك
فمن جوز ذلك جوز هذا ايضا كالشافعي ومن تبعه ومن لم يجوز ذلك لم يجوز هذا ايضا كاصحابنا والا فلا مانع
له من جهة اللغة وفيه نظر لان اللفظ بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع وضعا معتبرا في الاشتراك والطريق
الثاني من جهة العقل وذكروا فيه وجوها احدها ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما مر والتابع مرجوح
بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثاني ان الموضوع له بمنزلة المحل للفظ
والشيء في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محله ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لكان الواحد
المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازي وهو محال الرابع ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز
يوجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع
استعماله في المعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للاخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع
اكتساء شخصين ثوبا واحدا في آن واحد يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما عارية للاخر السادس ان
استعماله في المجاز يوجب اضمار كاف التشبيه واستعماله في الحقيقة ليس كذلك فالجمع بينهما جمع بين الاضمار و
عدمه دفعة واجيب عن الاول بانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا
قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رأيت اسدين يرمي احدهما ويفترس الاخر ولا خفاء في جواز ارادة
التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع وفيه نظر لان الكلام ليس في التثنية والجمع بل في المفرد
نحو رأيت اسدا يرمي وجواز ذلك في التثنية والجمع مبني على جوازه في المفرد فان جاز في المفرد جاز في التثنية
والجمع ايضا والا فلا وعن الثاني بانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور
استقراره وحلوله في المعنى وعن الثالث بانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له يوجب العدول عن ارادة الموضوع له
لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل واحد منهما داخلا تحت المراد وعن الرابع بان معنى استغناء الحقيقة
عن القرينة كون المعنى الحقيقي بحيث يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضا
وان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافي الحقيقة فقد مر ان محل النزاع انما هو
ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي

بشرط ان لا يمتنع الجمع بينهما كاستعمال صيغة افعل في الامر والتهديد عليه صح صح صح

مطلب عدم اجتماع الحقيقة والمجاز

هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازى الذى يتصل بالمعنى الحقيقى بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع ويكفى
فى ذلك وجود اصل القرينة مع قطع النظر عن كونها مانعة لارادة المعنى الحقيقى فان قيل ان اللفظ مجاز فى هذا
المجموع فلا بد له من قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد معا فى حالة واحدة و
هو محال اجيب بان الموضوع له هو المعنى الحقيقى وحده فيجب قرينة على انه ليس الموضوع له بمراد وحده وهذا لا ينافى
كونه داخلا تحت المراد فان قيل ان الوحدة اذا لوحظت فى الوضع يلزم من انتفائها انتفاء الموضوع له ضرورة
انتفاء الكل عند انتفاء الجزء قلنا لا يلزم من ملاحظتها فى الوضع كونها جزءا من الموضوع له وعن الخامس بانه
ان كان ذلك اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع فى المقيس عليه مبنى على ان استعمال الثوب الواحد
فى حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الجسمين فى مكان واحد يشغله كل واحد منهما بتمامه
محال عقلا فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا وان كان توضيحا وتمثيلا
للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة
على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة الملك والعارية بل نجعله مجازا
الثوب بطريق صح
قطعا لكونه مستعملا فى المجموع الذى هو غير الموضوع له وعن السادس بان الرجل اذا قال رأيت اسودا
واراد به اسدا ورجلا شجاعا لا يمتنع ان يضمر الكاف فى البعض دون البعض ورد بان ذلك على مذهب صح
يفرق بين المفرد والجمع فيما نحن فيه وهو باطل لان الجمع يفيد جمع ما اقتضاه المفرد فان كان متناولا للمعنيين
كان الجمع كذلك وان كان لا يفيد سوى احد المعنيين فالجمع كذلك وح كما لا يجوز اضمار الكاف فى قولنا رأيت اسدا
حين اريد المعنيان كذلك لا يجوز اضماره فى اسودا على ان اضمار الكاف انما يكون بعد تعينه وذلك فى الخارج
ممتنع وفى الذهن لا يفيد **قوله** ينبغى اه لا يتعذر المجاز عند من يكتفى فى المجاز فعلى هذا لا يتعذر المجاز فى
قوله هذه بنتى لامكان كون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بجنسه **قوله** حيث اريد بها الوطى مجازا قال
فى التلويح بالاجماع وتركه الشارح لما قيل انه لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود فان عنده المراد بها المس باليد
ولا يصح تيمم الجنب ولقائل ان يقول ان المراد بالاجماع اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة ثم قرينة
الماء
هذا المجاز سوق الاية لان الله تع بين حكم الحدث والجنابة فى اية الوضوء ثم نقل الحكم الى التراب عند عدم
وذكر الحدث الاصغر بقوله او جاء احد منكم من الغائط فيحمل لامستم على الحدث الاكبر مجازا ليصير الطهارتان
والحدثان مذكورين فى اية ~~الوضوء~~ البدل كما فى اية الوضوء **قوله** حتى حل للجنب التيمم اه فيه اشارة الى انه
لو حمل الاية على المس باليد لا يحل للجنب التيمم على ما ذهب اليه ابن مسعود واعترض عليه بان منهم من حملها
على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل اخر مثل ما رواه البخارى مرفوعا ما منعك ان تصلى قال اصابتنى
جنابة

جنابة ولا ماء فقال عليه السلام عليك بالصعيد فان قيل ان الصحابة اجمعوا على ان المراد بلامستم اما الوطى
فيحل للجنب التيمم واما المس باليد فلا يحل للجنب التيمم فيلزم منه الاجماع على عدم القول بجواز التيمم له على تقدير ان
يكون المراد بها المس باليد فيكون الحمل على المس باليد مع تجويز تيمم الجنب مخالفا الاجماع الصحابة اجيب بانا لا نم
انه مخالف للاجماع وانما يكون مخالفا له لو كان الحمل على عليه رافعا للامر المتفق عليه ولكنه ليس كذلك اذ لم يتفقوا
على القول بعدم جواز التيمم على تقدير ان يكون المراد المس باليد غاية ما فى الباب انهم لم يقولوا ان المراد المس باليد
مع جواز التيمم وعدم القول به لا يكون قولا بعدم الجواز على هذا التقدير حتى يكون مخالفا للاجماع **قوله** منها اى من المسكرات
غير الخمر **قوله** لانه يتوقف على القرينة الصارفة اه لان عموم المجاز نوع من انواع المجاز فلا بد له من قرينة صارفة عن
ارادة المعنى الحقيقى وحده **قوله** ولا قرينة فان قيل قد مر تقدم ان لامستم مجاز عن الوطى بقرينة سوق الاية
فكيف يصح القول بعدم القرينة قلنا ان هذه القرينة قرينة صارفة عن المعنى الحقيقى الى الوطى لا الى عموم المجاز وهو المتعلق
قوله فخارج عن البحث لان البحث فى ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا باطلاق واحد لا المعنى المجازى الشامل لهما بطريق عموم
المجاز **قوله** انما وقع على الدخول حافيا و[illegible] متنعلا وراكبا هذا اذا لم يكن له نية والا فعلى ما نوى **قوله**
المعنى المجازى العام فى الصورة الاولى الدخول لان وضع القدم سبب للدخول فاستعير له لعلاقة السببية لان مقصود
الحالف منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم حتى لو وضع قدمه ولم يدخل لم يحنث بالاتفاق وقد مر ذلك
قوله مطلقا اى مطلق عن التقييد بالركوب والتنعل والمشى فاذا كان عبارة عن مطلق الدخول يجب العمل باطلاقه فيدخل
الكل واعلم ان عبارة المشايخ ههنا مختلفة فقال فخر الاسلام يجب العمل باطلاق الدخول وعمومه وقال القاضى
ابو زيد يجب العمل باطلاقه وقال بعض المشايخ يجب العمل بعمومه فالشارح رحمه الله اشار الى هذا حيث قال اولا
مطلقا ثم قال فكانه قال لا ادخل فيحنث كيف دخل فانه يحتمل الحمل على مسلك فخر الاسلام وعلى غيره لان قوله لا ادخل
يدل على عموم الدخول لان ادخل نكرة وقعت فى سياق النفى فتكون عاما **قوله** بل لبغض ساكنها البغض بضم الباء
والغين المعجمة **قوله** سواء سكن فيها المالك او غيره اقول فيه بحث لانه ان اراد بسكون الغير فيها سكونه بالاستيجار
من المالك فممنوع لان بالاجارة يبطل دليل السكنى لعدم قدرته على السكنى فى مدة الاجارة وان اراد به سكونه بالغصب
او الاعارة فمسلم لكنه خلاف الظاهر والجواب عنه ان فى السند روايتين كما فى ايمان قاضيخان حيث قال رجل حلف
ان لا يدخل دار فلان فاجر فلان داره فدخلها الحالف هل يكون حانثا فيه روايتان قالوا ما ذكر انه لا يحنث ذلك
فى قول ابى ح وابى يوسف لان عندهما يبطل الاضافة بالبيع يبطل بالاجارة والتسليم ايضا انتهى يعنى لو باع
فلان داره من اخر وخرج منها فلان ثم دخلها الحالف لم يحنث لبطلان اضافة الدار الى فلان بالبيع فكذا لو
اجرها من اخر فخرج منها ودخلها الحالف لم يحنث لبطلان الاضافة بالاجارة **قوله** لقيام دليل السكنى التقديرى

قيل فعلى هذا ينبغي ان يحنث بالدخول فيما اذا استاجر الدار او استعارها ولم يسكن لقيام دليل السكنى التقديري
وهو التمكن للمستأجر والمستعير ويمكن ان يقال ان ذلك التمكن للمستاجر والمستعير ضروري يقدر بقدر الضرورة فلا
يظهر في مقابلة تملك المالك ولم اظفر في هذه المسئلة على رواية قوله لانقطاع النسبة بفعل الغير قلت هذا
لو كان الغير ساكنا فيها بطريق الاجارة والغصب والا فلا انقطاع للنسبة وهو ظاهر ثم انقطاعها
على تقدير الاجارة قول ابي ح وابي يوسف لا على قول محمد كما ذكرناه انفا نقلا عن قاضيخان قوله لان
اليوم اذا تعلق بفعل ممتداه فيه وفيما بعده من قوله الفعل الذي يتعلق به اليوم اشارة الى ان المعتبر في امتداد
الفعل وعدم امتداده هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم واما ما وقع في كلام كثير
من المشايخ مما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه لليوم حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك
ان التزوج او التكلم لا يمتد وهذا وقع في ايمان الهداية فقد قالوا انه من مسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق
المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا كما في مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا
على ان المعتبر هو ما يتعلق به الظرف لا ما [illegible] اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما
يمتد والقدوم مما لا يمتد فان قيل ان معنى الممتد ما يقبل التقدير بالمدة والتكلم مما يقبله فكيف جعلوه غير ممتد
اجيب بان امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب مما يكون في المرة الثانية مثلها في
[illegible] الاولى من كل وجه فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في الاولى فلا يتحقق
تجدد الامثال فان قيل كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده
بامتداد المضاف اليه وعدم امتداده بعدم امتداده كما يجب امتداده بامتداد المتعلق به وعدم امتداده بعدم
امتداده فيحمل على مطلق الوقت عند عدم امتداد المضاف اليه ايضا اجيب بانه ظرف له من حيث المعنى الا انه
لم يتعلق به بتقدير في كما في صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم
فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وبان ظرفيته
للعامل قصدية لا ضمنية وحاصلة لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما
بالامتداد وعدمه فان قيل كثيرا ما يمتد الفعل المتعلق به مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتيكم
العدو واحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم تنكشف
الشمس اجيب بان الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن
كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الصورة الاولى على بياض النهار ويعلم الحكم في غير الليل
بدليل العقل وفي الصورة الثانية على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين
تصوم

تصوم او حين تنكشف الشمس فان قيل كيف جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق
مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء الامر واحداثه فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة ومطلقة
ومعتقة فهو ممتد في الكل اجيب بانه اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما الا انه لا فائدة في تقييد كون الشخص
مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه
يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة اذا عرفت هذا ففيما نحن فيه
اعني قوله عبدي كذا يوم يقدم زيد كل من الفعل المتعلق به اعني العتق والمضاف اليه اعني القدوم غير ممتد
فيصح اعتبار الامتداد بكل منهما قوله وبغير ممتد فلمطلق الوقت كما في المثال المذكور قوله فلا يعدل عنه
الا عند تعذره وفي صورة تعلقه بفعل ممتد لا تعذر فيه فيحمل عليه قوله لان الفعل المنسوب الى ظرف
الزمان اي المتعلق به قوله بل يكون مجازا من جزء اي مطلق الان وهذا لان مطلق الان جزء من الان
اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الان جزء من اليوم فيتحقق العلاقة قوله لا يعتبر امتداده يدل على ان المراد
من الجزء هو الان ولا يخفى عليك ان كونه مجازا في مطلق الوقت اي الان هو المشهور وقال بعض مشايخنا انه مشترك
بين النهار وبين مطلق الوقت قوله لان النذر ايجاب للمباح الذي هو اي ايجاب العبد على نفسه ما اباحه الله
وله خمس شروط احدها ان يكون الواجب من جنسه شرعا والثاني ان يكون مقصودا لا وسيلة والثالث ان لا يكون
واجبا عليه في الحال او في المآل فلذلك لم يصح النذر بعيادة المريض لانعدام الشرط الاول ولا بالوضوء وسجدة
التلاوة وتكفين الميت لانعدام الشرط الثاني ولا بصلاة الظهر وغيرها من المفروضات لانعدام الشرط
الثالث فان قيل ان النذر بالحج ماشيا والاعتكاف واعتاق الرقبة صحيح حتى يجب بالنذر مع ان الحج بصفة المشي
غير واجب شرعا وكذا الاعتكاف والاعتاق من غير مباشرة سبب موجب لهما اجيب عنه بوجهين احدهما
ان هذه الاشياء من المستثنيات التي قام الدليل على وجوبه بخلاف القياس وثانيهما بان الشروط المذكورة
موجودة في الاشياء لان الحج ماشيا من جنسه واجب لان اهل مكة ومن حولها لا يشترط في حقهم الراحلة
بل يجب المشي على كل من قدر منهم على المشي على ما صرح به فخر الدين الزيلعي في اخر الحج واما الاعتكاف وهو اللبث
في مكان مخصوص من جنسه واجب ايضا وهو القعدة في الصلاة واما الاعتاق فمن جنسه واجب اخر وهو
الاعتاق في الكفارة والرابع ان لا يكون مستحيل الكون حتى لو نذر صوم امس او اعتكاف شهر مضى لم يصح نذره
لعدم امكانه ولا ينعقد يمينا ايضا وليس كمس السماء لكونه محالا والخامس ان لا يكون المنذور معصية حتى
لا يصح نذر المعاصي لكونه منفيا شرعا الا ان المنفي شرعا لا يكون نذرا لما روي عن عائشة عن النبي عليه السلام
لا نذر في معصية وكفارته كفارة يمين والمراد بالنفي في هذا الحديث نفي جواز الايفاء بالمنذور لا نفي انعقاده

لانه ينعقد لاحد الامرين احدهما للقضاء فيما اذا كان جنس المنذور مما يخلو بعض افراده عن المعصية
كنذر صوم يوم الايام المنهية فان الصوم وهو جنس المنذور مما يخلو بعض افراده عن المعصية
كصوم غير الايام المنهية فاذا نذر صوم الايام المنهية انعقد فيفطر ثم يقضي في يوم لا كراهة فيه وثانيهما
للكفارة فيما اذا كان جنس المنذور لا يخلو شيء من افراده عن المعصية كالنذر بالزنى وبالسكر فانه ينعقد
لكفارة اليمين هكذا ذكره اكثر مشايخنا وقال بعضهم انما ينعقد هذا للكفارة اذا قصد به اليمين والا فيلغو
ضرورة انه لا فائدة في انعقاده وقال ابن الهمام اصحابنا ان مقتضى الظاهر ان ينعقد مطلقا للكفارة قصد
اليمين او لم يقصد اذا تعذر الفعل على ما عليه اكثر المشايخ وعن الطحاوي لو اضاف النذر الى سائر المعاصي
كقوله لله علي ان اقتل فلانا كان يمينا ولزمته الكفارة بالحنث وانما لا يلزم اليمين بلفظ النذر الا بالنية
في نذر الطاعة كالحج والصلاة والصدقة على ما هو مقتضى الدليل فلا تجزي الكفارة عن الفعل وهو اختيار
الامام السرخسي والصدر الشهيد قوله وتحريم المباح يمين اي ينعقد يمينا وان لم يحرم عليه ذلك المباح
لانه قلب المشروع ولا قدرة له على ذلك واذا لم يحرم عليه يجوز فعله فاذا فعل يلزم عليه كفارة اليمين للحنث
وقال الشافعي ومالك لا كفارة عليه لانه قلب الموضوع فلا ينعقد به اليمين فيلغو الا في النساء والجواري
لانه ورد الشرع في الجواري والنساء في معناها فيلحق بها دلالة فيقتصر النص عليها وهو قوله تع يا ايها النبي
لم تحرم ما احل الله لك الى قوله تع قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فبين الله تع انه عليه الصلاة والسلام حرم شيئا
ما هو حلال له وانه تع فرض اي شرع له تحلة فعبر عن ذلك بقوله تحلة ايمانكم فعلم انه تعالى جعل تحريم ما
احل الله له يمينا تجب فيها الكفارة وهي نزلت في تحريم مارية قلنا انه كما ورد انها نزلت في تحريم مارية ورد
ايضا انها نزلت في تحريم العسل على ما في الصحيحين عن عائشة انه عليه السلام شرب عند زينب عسلا
فحرم على نفسه فنزلت فلا تكون حجة لهم ولو سلم انها نزلت في تحريم مارية لكن العبرة في عموم اللفظ لا الخصوص
وقوله ما احل الله عام لكل حلال قوله وههنا بحثان اي في الجواب المذكور واختلفوا في تقريره وحاصل
ما ذكره صاحب الهداية ان قوله لله علي صوم رجب مثلا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز لانه موضوع للوجوب
ومستعمل فيه وليس بمستعمل فيه وفي غيره حتى يلزم الجمع الا انه مستعمل في الوجوب من جهتين لا تنافي بينهما
احديهما جهة كونه نذرا والاخرى جهة كونه [illegible] يمينا وكلاهما يقتضيان الوجوب الا ان كونه نذرا يقتضيه
لعينه حتى يلزم القضاء بتركه وكونه يمينا يقتضيه لغيره وهو صيانة اسم الله تعالى عن الهتك حتى
يلزم الكفارة بتركه والشيء الواحد يجوز ان يكون واجبا لعينه ولغيره كما اذا حلف ليصلين ظهر هذا اليوم
ورد على هذا التقرير انه يلزم التنافي من جهة اخرى وهو ان الوجوب الذي يقتضيه اليمين وجوب يلزم
بتركه

بتركه متعلقة الكفارة والوجوب الذي هو موجب النذر ليس يلزم بتركه متعلقه ذلك بل يلزم
القضاء وتنافي اللوازم اقل ما يقتضيه التغاير فلا بد ان يرادا بلفظ واحد وحاصل ما قرر به كلام
فخر الاسلام ههنا ان تحريم المباح وهو معنى اليمين لازم لموجب صيغة النذر وهو ايجاب المباح فيثبت
مدلولا التزاميا للصيغة من غير ان يراد هو بها وتستعمل فيه ولزوم الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي
باللفظ الواحد انما هو باستعمال اللفظ فيهما والاستعمال ليس بلازم في ثبوت المدلول الالتزامي فقد اريد
باللفظ الموجب فقط وبلازم الموجب الثابت دون استعمال فيه اليمين فلا جمع في الارادة باللفظ بل
ولا في الدلالة ايضا لان الدلالات الالتزامية ليست بمجاز ورده بعض المحققين بانه مغلطة اذ معنى
ثبوت الالتزامي غير مراد ليس الا خطوره عند فهم ملزومه الذي هو مدلول اللفظ محكوما بنفي ارادته
للمتكلم والحكم بذلك ينافيه ارادة اليمين به لان ارادة اليمين التي هي ارادة تحريم المباح هي ارادة المدلول
الالتزامي على وجه اخص منه حال كونه مدلولا التزاميا فانه اريد على وجه تلزم الكفارة بخلفه وعدم ارادة
الاعم تنافيه ارادة الاخص اعني تحريمه على ذلك الوجه فلم يخرج عن كونه اريد باللفظ وحاصل ما ذكره
المص ان النذر مستفاد من الصيغة واليمين من الموجب لانه موجبه هو لزوم المنذور المباح قبل
النذر وذلك الموجب يقتضي تحريم الترك وهو اليمين فلا جمع في الارادة واعترض عليه بوجهين الاول
ان اليمين ان كان موجبه ثبت وان لم ينو فلا حاجة في ثبوته الى النية كما في شراء القريب حيث يثبت
العتق بلا حاجة الى النية فلا جمع بين الحقيقة والمجاز لا في الارادة ولا في الدلالة لان دلالة اللفظ على اللازم
ليست بمجازية كدلالته على جزء معناه وان لم يكن موجبه يلزم الجمع بينهما لكونه مجازا في اليمين ح الثاني
ان الجمع لا يندفع بما ذكر من الجواب لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة والنية وقد اريد بذلك اللفظ
ايضا معناه الحقيقي ايضا اعني النذر يلزم الجمع بينهما الا ان ما يتوقف على النية غير الموضوع له وما ذكر
في الجواب ليس الا بيان العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي اعني اللزوم اجيب عن الاول بوجوه الاول
ان اليمين موجبه لكن لا يلزم من كونه موجبه ان * يثبت بلا نية لان الصيغة لما استعملت في محل اخر اعني
النذر خرجت اليمين عن ان يكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية الثاني
ان اليمين موجبه لكن لا يلزم منه ان يكون يمينا بلا نية وانما يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يمينا
وليس كذلك بل اليمين هو تحريم المباح قصدا لان الشارع لم يجعل تحريم المباح مطلقا يمينا وانما جعله
يمينا عند القصد فيقتصر عليه وتحريم ترك المنذور فيما نحن فيه يثبت بموجب النذر وهو لزوم المنذور
ولا يتوقف على النية لانه ليس بيمين وانما يكون يمينا عند القصد والنية والحاصل ان كل يمين بلفظ

النذر لا ينعقد يمينا الا بالنية بخلاف شراء القريب فان الشارع جعله اعتاقا نوى او لم ينو الثالث
باختيار الشق الثاني وهو مختار صاحب التنقيح وحاصله ان اليمين ليس موجبه لكن لا يلزم منه الجمع
بين الحقيقة والمجاز في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لانه ثبت بلا نية لكونه حقيقته ولا حاجة
في دلالة اللفظ على معناه الحقيقي الى النية وهذا لان هذا الكلام من قبيل الانشاء وفي الانشاء يمكن
ان يثبت المعنى الحقيقي وان لم ينو والمجازي ان نوى وفي هذا الجواب نظر لانه انما يتمشى فيما اذا نوى اليمين
فقط دون النذر والا فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فان قيل لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة
وان لم ينو فكانه لم يرد الا المعنى المجازي اجيب بانه يلزم على هذا ان لا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان
المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تاثير لها واجيب عن الثاني بانه انما يرد ذلك لو كان
المراد بقوله لله علي صوم رجب مثلا معناه الحقيقي والمجازي معا وليس كذلك بل المراد به على ما ظهر من عبارات
السلف هو المعنى الحقيقي فقط اعني ايجاب المباح لكن لهذا الايجاب صلاحية ان يكون يمينا عند النية
فيكون نذرا نظرا الى الصيغة يمينا نظرا الى المعنى وهو ايجاب المباح وحاصل هذا الجواب يرجع الى ما ذكرناه
من صاحب الهداية ونظيره الهبة بشرط العوض والاقالة حيث يراعى فيهما جانب الصيغة وجانب المعنى
ويعطى احكامهما فكذا ما نحن فيه ولو سلم ان كلا منهما مرادان معا ولكن لا نسلم انه جمع بين الحقيقة والمجاز
بل من قبيل الجمع بين الحقيقة والكناية وذلك غير ممنوع وله نظير في الشرع على ما ذكره النسفي قوله باحد
النسكين اي الحج والعمرة قوله ثم شرط صحته لما فرغ من بيان ترك الحقيقة والمصير الى المجاز ومن بيان امتناع
جمعهما شرع في بيان ما تترك الحقيقة لاجله وقسمه مرة الى اربعة اقسام الحس والعادة والعقل والشرع
ومرة الى خمسة الامر الخارج عن المتكلم والكلام والامر في المتكلم والامر في الكلام اما زيادة معناه او نقصانه
او محل الكلام وقد يرجع التقسيم الاول الى الثاني على ما سيظهر لك قوله هذا يرجع الى محل الكلام يعني قد
يترك الحقيقة بدلالة محل الكلام بان لم يقبل المحل حكم الحقيقة فيراد به المجاز كما لو حلف لا ياكل من هذه النخلة
فان يمينه يقع على ثمرها لو كانت مثمرة والا فعلى ثمنها لعدم قبول عين النخلة فعل الاكل حسا حتى لو تكلف و
اكل من عينها لا يحنث فان قيل لا نسلم ان المعنى الحقيقي ممتنع فيه حسا لان المحلوف عليه فيه عدم اكلها وهو غير
ممتنع حسا بل واقع لان عينها لا يؤكل وانما الممتنع اكلها فلا يصار الى المجاز اجيب بان اليمين اذا دخلت في النفي
كانت للمنع دون الحمل فموجب اليمين ح ان يصير ممنوعا باليمين مع امكان فعله وما لا يكون ماكولا حسا او عادة
لا يكون ممنوعا باليمين بل هو ممنوع قبل اليمين بالعادة او الحس فلا يحتاج الى منعه باليمين فعلم ان مقصوده من قوله
لا ياكل من هذه النخلة الامتناع عن اكل ما يمكن اكله مجازا وهو الثمر او الثمن قوله كما في يمين الفور هو في الاصل

مطلب شرط صحة المجاز

قوله [illegible] لانطلقت منهم اي [illegible]
[illegible] الى الشر [illegible] زيادة [illegible]
[illegible] الطلب والايجاب [illegible] عن الامر [illegible]
[illegible] الفعل [illegible] الايجاب [illegible]
[illegible] ان الايجاب يقتضي [illegible] والاباحة
[illegible] عليه [illegible] ذكره [illegible]

مصدر

مصدر فارت القدر اذا غلت استعيرت للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها فقيل رجع فلان من
فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن وهذا اليمين تفرد به ابو ح وكان الناس في القرن السابق يعلمون اليمين
نوعين مؤبدة وهي ان يحلف مطلقا وموقتة لفظا مثل ان يحلف ان لا يفعل كذا اليوم الى ذمن ابي ح ثم استنبط
ابو ح هذا النوع الثالث وهو المؤبد لفظا والموقت معنى وقد اخذه من حديث جابر وابنه حين دعيا
الى نصرة رجل فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه ولم يحنثا والمعتبر في ذلك هو العرف فان الحالف في العادة يقصد
بهذا اللفظ في هذه الحالة منعها عن الخرجة التي تهيات لها لا عن الخروج على التابيد فاذا عادت فقد تركت تلك
الخرجة وانتهت اليمين فلا يحنث بعد ذلك وان خرجت قوله وقد سبق حيث قال المراد به مطلق الجواب
اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجزء قوله زيادة معنى يعني ان الاسم اذا كان منبئا
عن قصور وتبعية في مسماه وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال واصالة فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ
ذلك الفرد الكامل كلفظ الفاكهة على ما سياتي بيانه قوله كما اذا حلف لا ياكل فاكهة لا يقع على العنب حلف
لا ياكل فاكهة لا يحنث عند ابي ح باكل الرمان والعنب والرطب اذا لم ينو وقالا يحنث نوى او لم ينو لان اسم
الفاكهة مطلق والمطلق ينصرف الى الكامل منه وهذه الاشياء كاملة في معنى الفاكهة فينصرف اليها وهذا لان
الفاكهة اسم ما يؤكل على سبيل التفكه وهو التنعم وهذه الاشياء اكمل ما يكون في ذلك فينصرف اليها ولابي ح
ان الفاكهة اسم للتوابع اي لما يؤكل تابعا لا غير وهذه الاشياء ليست كذلك فلا يكون فاكهة اما الاول فلان
الفاكهة ماخوذة من التفكه وهو التنعم قال الله تع فاكهين اي ناعمين والتفكه امر زائد على ما يقع به قوام
البدن وهو الغذاء فصار تابعا واما الثاني فلان الرطب والعنب صالحان للغذاء وقد يقع بهما القوام
لانه في بعض المواضع يكتفى بهما في الغذاء والرمان قد يقع به القوام لما فيه من معنى الادوية وهو قوت اذا يبس
واذا كان كذلك كان فيها وصف زائد وهو الغذائية والاسم ناقص لدلالته في نفسه على التبعية مقيد في المعنى
بكونه تبعا بالنظر الى اصل اللغة فلا يتناول ما هو كامل فان قيل قد تقرر ان الطرار يدخل تحت اسم السارق مع ان
فيه زيادة اجيب بان الزيادة فيه مكملة لمعنى السرقة كالضرب والشتم فانهما مكملان لمعنى الايذاء فثبت الحكم
فيه بالدلالة بخلاف ما نحن فيه فان الزيادة فيه مغيرة لمعنى التبعية اذ الاصالة تنافيها فلا يصلح الحاقها بالفاكهة
قيل ان هذا اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان كانهم ما كانوا يعدونها من الفواكه في زمانه ثم
تغير العرف في زمانهما وكذلك طريقة ابي ح فيمن حلف لا ياكل اداما انه يقع على ما يتبع الخبز فيصطبغ الخبز به مثل
الخل والزيت واللبن ولا يقع على الجبن والبيض واللحم والسمك لان الادام اسم للتابع وكل ما هو تابع لا يتناول
الاصل فالادام لا يتناول الاصل كالجبن واخواته وهذا لان اللحم والجبن والبيض وامثالها تحمل مع الخبز ويقع

الصبغ فاتق

عليها المضغ والابتلاع قصدا فكان اصلا من هذا الوجه فلم يتناوله الاسم القاصر التابع وهو الادام وقال محمد
كل ما يؤكل مع الخبز غالبا موافق له فتكون اداما
فيحنث بالكلما ذا لا يأكل اداما وابو يوسف مع ابح في رواية ومع محمد في رواية **قوله** نقصان معنى ذلك الكلام يعنى
ان الاسم اذا كان منبئا عن كمال في مسماه لغة وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ
ذلك الفرد القاصر على عكس ما سبق كما اذا حلف كل مملوك لي فهو حر فان لفظة مملوك يتناول الرقيق وام الولد
والمدبر لكمالها في الملك دون المكاتب لقصوره في الملك الا ان ينويه حتى يعتق رقيقه وام ولده ومدبره ولا يعتق
مكاتبه ما لم ينو بخلاف لفظ الرقبة في قوله فتحرير رقبة فانه يتناول المكاتب حتى جاز اعتاقه عن الكفارة ولا يتناول المدبر
وام الولد حتى لا يجوز اعتاقهما عن الكفارة والاصل فيه ان الملك في المكاتب ناقص لكونه مملوكا رقبة لا يدا حتى لا يجوز
له وطئ المكاتبة ولا ينعقد نكاح المكاتب بنت مولاه بموت المولى لانها لم تملك المكاتب ارثا بموت ابيها فدل ان الملك
فيه ناقص ولا يتناوله المملوك عند الاطلاق والرق فيه كامل ولهذا تقبل الفسخ ولو كان رقبة المكاتب ناقصا
بالكتابة لما قبل الفسخ كالمدبر ومن هذا القبيل ما اذا حلف لا يأكل لحما ولا نية له كان القياس ان يحنث باكل لحم
السمك كما هو مذهب مالك لانه لحم حقيقة ولهذا يصح نفيه عنه وقد سماه الله تع لحما في قوله لتأكلوا منه لحما
طريا الا انه خص استحسانا ببعض الافراد لكمالها فان لفظ اللحم يدل على القوة والكمال يقال التحمت الجراحة اذا
قويت واشتدت وسمي اللحم بهذا الاسم لقوته باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط وليس للسمك دم ولا
لما عاش في الماء ولم يشرع الذبح فيه للحل لانه شرع لازالة الدماء المسفوحة فكان في حيته قصور من حيث معنى اللفظ
والمطلق ينصرف الى الكامل اذ الناقص في المسمى بمقابلة الكامل فيه بمنزلة المجاز من الحقيقة **قوله** اي مضمونه
ومحواه اي المخبر عنه قالوا ومن هذا القبيل قوله تع وما يستوي الاعمى والبصير لان ظاهره العموم لان الفعل يدل
على المصدر لغة فصار تقديره وما يستوي استواء والنكرة في سياق النفي تعم وقد سقط هذا الظاهر وهو حقيقة بدلالة
محل الكلام لان محله وهو المخبر عنه للاعمى والبصير لا يقبل العموم لوجود المساوات في كثير من الصفات فوجب الاقتصار
على حكم خاص وهو ما دل عليه فحوى الكلام من نفي المساوات في البصر **قوله** كقوله عليه السلام الاعمال بالنيات آه
اي مما تركت الحقيقة بدلالة محل الكلام قوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان فان
حقيقة الاول ان لا يوجد عمل بلا نية لكونه معرفا بلام الاستغراق وحقيقة الثاني ان لا يوجد خطاء ولا نسيان وقد
تركت حقيقتهما بدلالة محل الكلام لانا نجد من انفسنا وجود العمل بلا نية كالغسل والبيع والنكاح وغيرها و
الخطاء والنسيان واقعين منا كثيرا فلو اريد به حقيقتهما لزم كذب النبي عليه السلام في اخباره والنبي عليه السلام
معصوم عن الكذب واريد بالاعمال والخطاء والنسيان حكمها وموجبهما بطريق اطلاق اسم الشيء على موجبه واثره

او بطريق

او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما في واسئل القرية فكانه قال حكم الاعمال بالنيات
ورفع حكم الخطاء والنسيان والحكم نوعان احدهما حكم الاخرة وهو الثواب في الاعمال التي تفتقر الى النية وهي
الطاعات كالصلوة والصوم وغيرهما والاثم في المحرمات وهي المعاصي وانما قال والاثم دون والعقاب لان الاثم
لازم في الاتيان بالمعاصي دون العقاب لجواز العفو عند اهل السنة والثاني حكم الدنيا وهو الجواز والفساد
والكراهة والاساءة ونحوها ولفظ الحكم مشترك بين هذين النوعين اشتراكا لفظيا لانهما حقيقتان مختلفتان
لان حكم الدنيا يستلزم وجود ركن العمل وشرطه المعتبر في الشرع لانتفائه بانتفائهما وحكم الاخرة يستلزم
صحة العزيمة وخلوص النية واختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات فان من توضأ بماء نجس ولم يعلم
حتى صلى ومضى على ذلك ولم يحى مقصر لم يجز ووجب عليه الاعادة لفقد شرطه واستحق الثواب لصحة العزيمة
وخلوص النية وهذا ما ذكره الشارح بقوله وما يتعلق بالاخرة ليس حكما للاعمال واثرا لها على مذهب اهل الحق تفصيله
يعني ان ما يتعلق بالاخرة من الثواب والاثم ليس حكما يترتب على الاعمال واثرا لازما لها على مذهب اهل الحق
بل هو محض فضل الله تع يصير علامة دالة على وجود الاعمال وانما يترتب على خلوص النية ومن هنا ظهر سقوط
ما قيل ان الاثم كون الحكم مشتركا لفظيا بل هو مشترك معنوي كالشيء والانسان فيتناول النوعين بالمعنى الاعم
الشامل لهما اذ معنى الحكم هو الاثر الثابت بالشيء وذلك عام كالشيء ووجه السقوط ان ذلك انما يستقيم
ان لو كان الحكم مقولا عليهما بالتواطي وهو ممنوع لان حكم الدنيا وان كان اثرا ثابتا بالاعمال لازما لها لكن حكم
الاخرة اعني الثواب والاثم ليس كذلك على مذهب اهل الحق بل هو محض فضل الله تع فلا يكون كليا متواطيا بل كل من النوعين
حقيقتان مختلفتان فلا يكون لفظ الحكم مشتركا لفظيا بينهما فاذا صار مشتركا لفظيا لا يجوز ارادتهما معا اما عندنا
فلان المشترك اللفظي لا عموم له واما عند الشافعي فلان مثل هذا المجاز عنده من قبيل المقتضى لا المحذوف كما هو عندنا
ولا عموم للمقتضى بالاتفاق على ما ذكره الشارح لكن دعوى الاتفاق فيه ممنوع لان المشهور ان الشافعي ذهب الى عموم المقتضى
على ما صرح به في البزدوي وشروحه في بحث الاقتضاء بل يجب حمله على احدهما فحمله الشافعي على حكم الدنيا لوجهين الاول
انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ على النفي لانه اذا قال لا صلوة الا بطهور لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صوم الا
لمن بيت من الليل لا نكاح الا بولي ونحوها مما ينفي فيه الفعل فقد دل على نفي وجود الفعل دلالة مطابقية وعلى نفي صفاته
من الصحة والجواز دلالة التزامية اي لا صلوة صحيحة الا بكذا فاذا تعذر العمل فيه بدلالة المطابقية لتحققها حسا تعين
العمل بدلالة الالتزام اي نفي الصفات تقليلا للمخالفة بالدليل الحسي فيما نحن فيه لما تعذرت الحقيقة اعني اثبات
حقيقة الفعل تعين العمل باثبات صفاته اعني الصحة والجواز فالمعنى لا صحة للاعمال الا بالنية الثاني انه اذا كان اللفظ قد
دل على نفي الفعل وعدمه كما في لا صلاة الا بكذا ولا صوم الا بكذا يجب عند تعذر حمله على حقيقته حمله على اقرب المجاز آه

الشبيه بالحقيقة ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذي نفي عنه احد الامرين اي الكمال دون الاخر اي الصحة لذلك الفعل المعدوم فكان الحمل عليه اولى وتوضيحه ان اللفظ اذا دل على نفي الفعل وتعذر حمله على حقيقته كما في لا صلوة الا بطهور مثلا فان ثبت عرف شرعي في نفي الصحة يجب حمله عليه اي لا صلوة صحيحة الا بطهور والا فان ثبت عرف لغوي في نفي الفائدة والكمال اي لا فائدة ولا كمال لصلاة الا بطهور كما في قولهم لا علم الا ما نفع يحمل عليه لان العرف اللغوي في مثله يقتضي تقدير الفائدة والكمال اي لا فائدة ولا كمال للصلوة الا بطهور كما في قولهم لا علم الا ما نفع اي لا فائدة لعلم الا ما نفع والا اي وان لم يثبت عرف شرعي في نفي الصحة ولا عرف لغوي في نفي الكمال والفائدة فالحمل على نفي الصحة اولى من الحمل على نفي الكمال لان الفعل الغير الصحيح كالمعدوم فيكون اقرب الى الحقيقة اعني الفعل المعدوم من الفعل الغير الكامل فيكون الحمل عليه اولى وانما كان هذا اقرب الى الحقيقة لان ما نفي صحته نفي كماله ايضا فيكون كالمعدوم بخلاف ما نفي كماله لان نفي الكمال لا يستلزم نفي الصحة فلا يكون مثل المعدوم فلا يكون اقرب اليها فان قيل ان هذا ينتزع الى اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل اجيب بانه اثبات المجاز بالعرف اي انه من باب ما يترك به بالعرف وهو جائز بالاتفاق ورد بان الغرض عدم العرفين فلا يصح الاستدلال به بل الحق في الجواب ان يقال ان المنفيين من العرف غير المثبت فان المنفيين هو ما كان في تعيين معنى يخرج به عن الاجمال والمثبت هو ما يترك به الحقيقة الى المجاز اذا عرفت هذا ففيما نحن فيه لما تعذرت الحقيقة وانتفى العرف الشرعي في نفي الصحة والعرف اللغوي في نفي الكمال والثواب و الفائدة فالحمل على نفي الصحة اي صحة الاعمال بالنية اولى من الحمل على نفي الثواب لكونه اقرب الى الحقيقة ولا يخفى عليك ان هذا ينتزع الى اثبات اللغة بالقياس وحمله ابو ح على حكم الاخرة لوجهين الاول ان الثواب ثابت بالاتفاق والمستدل عليه بما في الاحكام من ان المتبادر الى الفهم من نفي كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفي فائدته ولا فائدة اعظم من الثواب فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز واللازم منتف بالاتفاق فكذا الملزوم اقول فيه بحث اما اولا فلانه يرجع الى دعوى العرف اللغوي في تقدير الفائدة في مقام نفي الفعل وقد تقدم انه لم يثبت عند الخصم حتى يسلم فلا يتمشى الزامه واما ثانيا فلانه لا يلزم من تبادر نفي الفائدة في مواضع نفي الفعل كما في لا صلاة الا بطهور تبادره في موضع الاثبات كما فيما نحن فيه والقياس على مواضع النفي يفضي الى اثبات اللغة بالقياس قال صاحب التوضيح في تعليقاته ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز واعترض عليه المحقق التفتازاني بانا سلمنا ان الثواب ثابت بالاتفاق لكن لا نسلم ان ثبوته بالاتفاق يستلزم كونه مرادا بالاتفاق حتى يلزم منه على تقدير ارادة الصحة ارادة عموم المشترك او المجاز وعدم الثواب بدون النية لا يستلزم كونه مرادا بالاتفاق لان موافقة الحكم للدليل وجودا وعدما لا يقتضي ارادة الحكم من الدليل وثبوته به حتى يلزم عموم المشترك او المجاز في الارادة مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا

لمعانيه

لمعانيه اقول هذا مبني على ان دلالة اللفظ كافية في الحكم بلا حاجة الى ارادة الحاكم المحكوم عليه والا فلا الوجه الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية بخلاف الحمل على الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح والطلاق والعتق فيحتاج الى التخصيص بان يقال صحة الاعمال بالنية الا البيع والنكاح والطلاق واعترض عليه بانه مشترك الالزام اذ لا بد عندكم ايضا من تخصيص الاعمال بالاعمال التي هي محل الثواب واجيب بانه لا حاجة اليه بعد ان يراد به الثواب بخلاف ارادة الصحة حيث يحتاج فيه الى التخصيص مثل البيع قوله والاول مراد بالاتفاق فلا يراد الثاني فان قيل لو كان المراد حكم الاخرة لا غير لم يكن لقوله من امتي فائدة لان عدم المؤاخذة في الاخرة يعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة تعذيبهم قلنا ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فلو لم يكن الخطاء والنسيان جائزا المؤاخذة كان معنى الدعاء لا تجر علينا بالمؤاخذة فيهما اذ المؤاخذة فيما لا يجوز المؤاخذة فيه جور وفساد قوله فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول لانه انما يجوز ذلك الاستدلال به ان لو اريد بالحكم الحكم الدنياوي وليس كذلك بل الحكم الاخروي فلا يجوز الاستدلال به على ذلك الدعوى قوله ومن هذا القبيل اه اختلفوا في التحريم والتحليل المضافين الى الاعيان مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم حرمت عليكم الميتة احلت لهم بهيمة الانعام وقوله عليه السلام حرمت الخمر بعينها احلت لنا ميتتان على ثلثة اقوال فذهب بعض اصحابنا العراقيين منهم ابو الحسن الكرخي ومن تابعه والمعتزلة الى انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او من حذف المضاف تركت الحقيقة بدلالة محل الكلام كما في الحديثين المذكورين من قبل فان نفس هذا الكلام اي المخبر عنه بالحرمة يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة لان الحل والحرمة من عوارض الافعال دون الاعيان والذوات فيصير وصف العين بهما مجازا وذهب قوم من القدرية كابي عبد الله البصري واصحاب ابي هاشم الى انه مجمل لا احتجاج به على تحريم وطي الامهات وشرب الخمر ونحوهما غير صحيح لان التحريم والتحليل من باب التكليف وهو يعتمد القدرة ولا قدرة لنا على الاعيان فلا يجوز فيها التكليف واذا كان كذلك لا بد من اضمار فعل يكون متعلق التحريم والتحليل حذرا من اهمال الخطاب ولا يمكن اضمار جميع الافعال المتعلقة بالعين لان الاضمار ضروري والضرورة تندفع بالبعض فوجب الاقتصار عليه وهو غير متعين لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجملا وذهب عامة مشايخنا منهم فخر الاسلام وشمس الائمة وصاحب الميزان الى ان ذلك حقيقة كالتحريم والتحليل المضافين الى الفعل واختاره المصنف وصححه واستدل عليه بما توضيحه ان اضافة التحريم الى الاعيان دليل يدل على استعمال لفظ التحريم فيما وضع له فلا يصح الحكم بكونه مجازا وبيانه ذلك ان لفظ التحريم موضوع لما هو غير مشروع واضافته الى العين تدل على ان ذلك غير قابل لنقيض التحريم وضده وما ينافيه واذا لم يكن قابلا لذلك تعين وجود التحريم فصار اللفظ مستعملا فيما وضع له فلا يكون مجازا لكن تفسير حرمة الفعل الذي جعلوا التحريم صفة له تابعة لان التحريم نوعان نوع يخرج به المحل في الشرع

من ان يكون قابلا لذلك فينعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخا والفعل يصير تابعا من جهة ان عدمه من جهة
عدم محله فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم الى المحل ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا للفعل ولم يبق متصور الوجود
شرعا فكان منشأ هذه الحرمة عين ذلك المحل كحرمة وطئ الامهات واكل الميتة وشرب الخمر وسمي حراما لعينه
ونوع يلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلا كاكل مال الغير ففي النوع الاول كان المحل اصلا والفعل تبعا له في الحرمة فلا
يكون في شيء من المجاز فان قيل قد اعترفتم ان في النوع الاول اقيم العين مقام الفعل ليوصف بالتحريم بدل توصيف
الفعل به وذلك نوع من انواع المجاز اجيب بان ذلك هو غلط من زعم انه مجاز فان كلامنا في ان لفظ التحريم المضاف
الى الاعيان هل هو حقيقة او مجاز واما اقامة العين مقام الفعل لافادة تأكيد التحريم او لكون الفعل ممنوعا
بخروج المحل عن صلاحية ذلك او للدلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه فهو شيء اخر غير محل النزاع
والحاصل ان التحريم والتحليل اذا اضيفا الى الفعل يكون حقيقة مطلقا اي في الحرام لعينه والحرام لغيره واذا اضيفا
الى العين يكون حقيقة في الحرام لعينه على المذهب الصحيح ومجازا فيه عند بعض ومجازا بالاتفاق في الحرام لغيره هذا
بيان طريقة بعض المحققين من المتأخرين في اثبات ما ذهب اليه عامة مشايخنا ولهم فيه وجهان اخران وسيأتي
بيانهما في باب الاحكام ان شاء الله تع واما الجواب عن قول من قال انه مجمل فهو ان المجمل ما اشتبه مراده فلا يدرك
بنفس العبارة وكل من يسمع قوله حرمت عليكم امهاتكم فهم ان المقصود تحريم الفعل فلا يكون مجملا غاية ما
في الباب ان لا يفهم منه ان حرمة الفعل باقامة العين مقامه وذلك لا يستلزم كونه مجملا لان ذلك من المفهومات
الغير الظاهرة وانما اختص بفهمه ذو التحقيق قوله ثم الحقيقة اه اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء المستعار منه
وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهو الشجاعة
والقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة والامر الداعي الى المجاز ولما ذكر الخمس الاول شرع في بيان السادس قوله
فان لفظ الحقيقة قد يكون وحشيا انما عدل عما في التوضيح من قوله ربما يكون الحقيقة لفظا ركيكا اشارة الى ان العذب
انما يقابله الوحشي لا الركيك كذا في التلويح لكنه قيل ان الوحشي مقابل للمستعمل لا العذب بل عذوبة اللفظ هي السلاسة
التي يقابلها الركاكة قوله من المقابلة والمطابقة قال الفاضل الشريف بيان المحسنات البديعية بالمطابقة و
والمقابلة ليس كما ينبغي لان كلام المص في الدواعي اللفظية وهما من المحسنات المعنوية واجيب عنه بان الدواعي
اللفظية يجوز ان يتناول المحسنات المعنوية فانك اذا قلت اتخذت للاشهب ادهم حصل الطباق بحسب دلالة
لفظ الادهم ولو قلت قيدا لفات الطباق قوله لان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم اه قيل القائل ان يقول الترجيح
بكون الدعوى في صورة المجاز بينة دون الحقيقة غير صحيح اما اولا فلان اللفظ ملزوم لمعناه واما ثانيا فلانه لو صح هذا لكان
ينبغي ان يتأكد هذا المعنى عند تعدد مراتب اللزوم واللازم باطل بالاتفاق واجيب عن الثاني بان الملزوم ح واحد لا غير

قوله

قوله او تلطف الكلام هذا من الداعي المعنوي وهو معطوف على قوله اختصاص لفظه على ما صرح به في التوضيح وفيه
اشارة الى انه داع مقابل للاختصاصين المذكورين قوله يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها مثل ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير الموطأة على ما سيأتي بيانه والمراد بالشطر بمعنى البعض اي بعض من المسائل
الفقهية لا بمعنى النصف قوله في البناء وعدم الاستقلال فيه اشارة الى ان المراد بالحروف هنا حروف المعاني
لا المباني لان البناء من خواص حروف المعاني لا المباني وكذا عدم الاستقلال في المعنى اذ لا غرض لحروف المباني سوى
التركيب قوله والاول اوجه اي التغليب اوجه من التشبيه لما في التشبيه من الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ الحروف قيل
فيه بحث لان هذا الجمع يلزم على الوجه الاول ايضا لان المغلب معنى حقيقي للفظ والمغلب عليه معنى مجازي فيلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز ايضا واجيب عنه بان الكل معنى مجازي اذ اللفظ لم يوضع للكل فلا جمع ورد بانه ح يلزم ان لا يوجد الجمع في شيء من المواضع
لجريان هذه العلة في كل صورة الجمع ودفع بما ذكره السيد الشريف في حاشية الكشاف من ان الجمع في صورة التغليب انما يلزم اذا
اريد كل من المعنيين باللفظ وفي صورة التغليب اريد به معنى واحد تركب من المعنى الحقيقي والمجازي ولم يستعمل اللفظ
في واحد منهما بل في المجموع مجازا ولا يلزم جريان ذلك في جميع المعاني الحقيقية والمجازية لجواز ان لا يكون هناك ارتباط
يجعلها معنى واحدا عرفا يقصد اليه بارادة واحدة في استعمالات اللفظ انتهى واعترض عليه بان في تأتيه فيما نحن فيه
تأمل لانه ان لم يوجد الارتباط المذكور فيه لم يصح اطلاق اسم المغلب على المجموع وان وجد صح ارادة المجموع بطريق اطلاق
اسم الجزء على الكل فلا جمع والقول بتحقق الارتباط باعتبار علاقة دون علاقة تعسف اللهم الا ان يلتزم ان ارادة
الكل فيما نحن فيه بطريق اطلاق اسم الجزء عليه وجه اخر لم يذكر هنا وان لم يلزم فيه ايضا جمع بين الحقيقة والمجاز
كما لا يلزم في الحمل على عموم المجاز ولذا قال والاول اوجه قوله سميت بها اي بالحروف المعاني واعلم ان لفظ الحروف
تطلق بالاشتراك اللفظي على حروف التهجي اي المباني وعلى ما يبحث عنه في علم النحو وهو الذي عرف فيه بما دل على معنى
في غيره وسماه اهل الاصول حروف المعاني ويدخل فيه اسماء الظروف تغليبا او تشبيها قدم حروف العطف
لكونها اكثر وقوعا قوله اذا قصد بها الاستفهام اي قصد بها الواضع لا المستعمل على ما يشعر به قوله لان وضعها لمعان
يتميز بها عن حروف المباني قوله فالواو لمطلق الجمع معنى المطلق ههنا على ما ذكره الرضي انه يحتمل ان يكون الفعل حصل
من كليهما في زمان واحد وان يكون حصل من زيد اولا ومن عمرو ثانيا وان يكون حصل من عمرو اولا ومن زيد ثانيا فهذه
ثلاث احتمالات عقلية لا دليل في الواو على شيء منها فعلى هذا يكون قوله بلا دلالة على مقارنة وترتيب بيانا للاطلاق
المذكور لكن تفسيره بتشريك الامرين او الامور في الثبوت او في الحكم او في الذات يأباه ما ذكره الرضي على ان الاخفى
ثم ما ذكره الرضي من الاحتمالات الثلاث يجري في كل من التشريك في الثبوت والتشريك في الحكم والتشريك في الذات
تأمل تعرفه ثم التشريك في الثبوت يكون فيما اذا كان العطف بين الجملتين والتشريك في الحكم والذات يكون فيما اذا

[illegible]

كان العطف بين المزدين قوله واستدلوا عليه بوجوه الاول النقل من ائمة اللغة وعن سيبويه في كتابه في سبعة
عشر موضعا والنقل عن ائمة اللغة في اللغويات حجة الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع
لا يصح لها فيها الترتيب او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك عدولا
عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو وامثالها الثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف
بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاءني رجلان على المقارنة والترتيب بالاجماع فكذا جاءني رجل وامرأة وكذا
الواو بين الاسماء المتحدة لا يدل على المقارنة والترتيب مثل مسلمون فكذا بين الاسماء المختلفة نحو جاءني زيد
وعمرو وبكر والمراد بالاتحاد هنا هو الاتحاد الظاهري الرابع ان قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي
عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز اي لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب
لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى عليك ان هذا
الاستدلال لا ينفي المقارنة وانما ينفي الترتيب قوله لغير الموطوءة اي لغير المدخول بها انما قيد بعدم الدخول لان
في المدخول بها يقع الثلاث بالاتفاق لان صريح الطلاق فيها يكون رجعيا ويلزمها العدة فيصادف الاخير المحل
واما في غير المدخول بها فهو يفيد البينونة ولا عدة لها فلا يصادف المحل قوله ثلث مرات ظرف لقوله يقال تحقيقه
ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره
في الناقصة فيصير بمنزلة ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق
قوله استدلالا بوقوع الواحدة عنده في الصورة المذكورة كما استدل بعضهم على انها للترتيب بوقوع الواحدة عند علمائنا
الثلاث فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها منجزا انت طالق وطالق وطالق فانها تبين بواحدة عندهم فلو لم تكن الواو
للترتيب لوقع الثلاث كما ذهب اليه الشافعي في قوله القديم ومالك واحمد بن حنبل والليث بن سعد وربيعة بن
ابي ليلى فانه عندهم تطلق ثلاثا لافادة الواو المقارنة دون الترتيب قلنا لا نسلم ان عدم وقوع الثانية لكون الواو للترتيب
بل لما ذكر من انها بانت بالاول ولا عدة لها فلا يصادف الثاني والثالث المحل فيلغو قوله كالتعليق فانه ايضا على التعاقب
فصار هذا بمنزلة الجواهر المنظومة ينزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به قوله فيحصل بها التعليق
بالشرط البائع بها بمعنى في كما في جلست بالمسجد فلا يرد ما يتوهم من انه يلزم منه كون مجموع الشرط والجزاء
معلقا بالشرط ولقائل ان يقول ان انفهام تعليق المجموع بالشرط من الباء على تقدير كونه للسببية ممنوع لان السببية
للتعليق قد يكون بكون بعض اجزائه معلقا والبعض الاخر معلقا عليه قوله كالمنجز عنده وقوعه قيل لا نسلم صحة اعتبار المعلق
بالمنجز مطلقا الا يرى ان من قال لامرأته التي لم يدخل بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين فدخلت الدار
تطلق ثلاثا فلو نجز بهذا اللفظ قبل الدخول لم يقع الا واحدة واجيب عنه بانه يصح اعتبار المعلق بالمنجز لان الواو
للعطف

للعطف المطلق وهنا لا يختلف بالتنجيز والتعليق واما اختلاف الحكم في المثال المذكور فلان لا بل لاستدراك العطف
باقامة الثاني مقام الاول وقد صح ذلك لبقاء المحل بعد ما تعلق الاول بالشرط فيتعلق الاثنان بالشرط بلا واسطة
كالاول فصار كانه اعاد الشرط في حق الثنتين عملا بموجب لا بل بخلاف ما اذا نجز بقوله لا بل لانها بانت بالاول
ولم يبق التكلم بالثنتين لعدم المحل قوله بخلاف صورة التكرار اه فيه وفي تاليه اشارة الى ترجيح قول ابي ح في المسئلة
المذكورة قال شمس الائمة ما قاله ابو ح اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان الملفوظ يصير طلاقا عند وجود
الشرط وثبت من ضرورة العطف اثبات الواسطة ذكرا فكذا عند وجود الشرط وقوعا للبناء الوقوع على هذا
التكلم لكن ميل فخر الاسلام الى قول الامامين حيث ذكر قولهما بعد قول ابي ح ثم ذكر جوابهما عن قول ابي ح على خلاف
ما ذكره المص حيث قال قال ابو ح موجب الواو الافتراق لان الثاني اتصل بالشرط بواسطة والثالث بواسطتين
والاول بلا واسطة فلا يتغير هذا الاصل بالواو لانه لا يتعرض للقران وقالا موجبه الاجتماع والاتحاد لان الثاني جملة ناقصة
فشاركت الاولى انتهى يعني ان الثاني جملة ناقصة وكل جملة ناقصة تشارك الكاملة فيما تمت به فشاركت الجملة الثانية
الناقصة الجملة الاولى الكاملة في الشرط فصار الشرط شرطا للثانية ايضا لتصير كاملة به وكان تعلق الثانية بالشرط
كتعلق الاولى به بغير واسطة وترتيب فنزلت الثانية والثالثة عند نزول الاولى بلا ترتيب اذ لم يكن بين الاجزية ما
يوجب الترتيب فان الواو لا توجبه فصار ذلك كتكرار الشرط وكتقديم الجزاء ثم ذكر جوابهما عن قول ابي ح
حيث قال وهو في الحال تكلم بالطلاق وليس بطلاق فصح التحصيل والترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا كما
اذا حصل التعليق بشروط تتخللها ازمنة كثيرة فان الترتيب لا يجب به واذا كان موجب الكلام ما قلنا لم يتغير
بالواو لانها لا تتعرض للترتيب لا محالة ولا توجبه فلا يترك المقيد بالمطلق انتهى يعني انا سلمنا ان الثاني تعلق
بواسطة فتعليقه في الحال انما هو تكلم بالطلاق وليس بطلاق فيصح تحصيل كونه بالواسطة والترتيب في التكلم بان
يجعل الثاني مرتبا على الاول في التكلم لا في صيرورته طلاقا كما اذا حصل التعليق بشروط تتخللها ازمنة مثل ان يقول ان
دخلت الدار فانت طالق ثم بعد زمان يقول ان دخلت الدار فانت طالق فان هذا لا يوجب الترتيب في الوقوع
واذا ثبت ان موجب الكلام الاجتماع والاتحاد لم يتغير بالواو لانها لا تتعرض للترتيب لا محالة ولا توجبه فلا يترك المقيد
اي موجب الكلام الذي يفيد الاجتماع بالمطلق الذي هو الواو وميل القاضي ابي زيد في الاسرار الى قول الامامين ايضا
قوله فان كل واحد من الاجزية يتعلق بالشرط بلا واسطة قيل ان انتفاء الواسطة بينهما في التعلق لا يوجب المقارنة
بينهما فيه فان كونه على سبيل التعاقب قطعي لانه اذا تكلم بكل منها يحصل التعليق مستقلا لها ولا شك في كون التكلم
على سبيل التعاقب والترتيب صريحا بخلاف الناقصة فان الترتيب فيها ضمني فاذا اعتبر الضمني فالصريح اولى
واجيب بانه اذا انتفى الواسطة يكون كل واحد من التعليق مستقلا ويكون التفريق في ازمنة التعليق لا في الازمنة

التطليق بخلاف ما اذا تحقق الواسطة لان تعليق الثاني ح يكون بواسطة الاول ولا تعدد فيه لا حكما ولا حقيقة لانه يمكن
ان يتعلق اجزية كثيرة بشرط متحد فيتعلق وطالق بعين الشرط الاول لا بتقدير شرط اخر حتى يصير
كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا كما زعم ابو يوسف ومحمد واذا كان تعليق الثاني والثالث تابعا للاول
كان الوقوع ايضا تابعا له قوله الواو اذا دخلت بين الشيئين فاما ان يتعلق للمعطوف عليه بشيء اه يعني ان
الجملة اذا عطفت على جملة اخرى بالواو فلا يخلو اما ان تكون الجملة المعطوفة تامة او ناقصة فان كانت ناقصة
فالاصل مشاركتها للاولى فيما تمت به الاولى بعينه كما في قول الزوج ان دخلت الدار فانت طالق وطالق فان الجملة
الثانية المعطوفة لكونها ناقصة مفتقرة الى ضم شيء تتم به وذلك الشيء لا يكون غير ما تم به الاولى لعدم ما يدل عليه
وما يتم به الاولى لا يخلو اما ان يكون معادا بعينه بلا تقدير او يقدر معادا مرة اخرى لا سبيل الى الثاني لانه انما يصار
اليه عند استحالة الاشتراك كما في قولك جاءني زيد وعمرو فانه يقدر جاءني معادا مرة اخرى لاستحالة تصور الاشتراك
في مجيء واحد لان العرض الواحد لا يمكن ان يقوم بمحلين واما اذا لم تمتنع الشركة فيما تم به الاولى فلا يقدر معادا
بل يشترك ان فيه لان التقدير خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة عند عدم امتناع الاشتراك
لانها ارتفعت بالادنى وهو اثبات الشركة فيما تم به الاولى فلا يصار الى الاعلى وهو التقدير معادا لان ما ثبت بالضرورة
يتقدر بقدرها فتتعلق الثانية بعين الشرط الذي به تم الاولى ولا يقتضي العطف تفرد الثانية بالشرط بتقديره
معادا لعدم الحاجة اليه وفائدته تظهر فيمن قال كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق فانه يمين واحدة حتى لا يقع الا طلقة واحدة قبل دخول الدار بالاتفاق ولو كان الشرط معادا
مقدرا لوقعت طلقتان بمقتضى كلما لكونها ح يمينين وكذا لو قال انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه
الدار يتعلق بدخول الدار الثانية تلك الطلقة الاولى المتعلقة بدخول الدار الاولى حتى لو دخلتهما لا تطلق الا واحدة
ولو كان انت طالق معادا مقدرا طلقت ثنتين ولا يرد عليه مثل قوله هذه طالق ثلثا وهذه حيث لا تثبت الشركة
في الخبر الاول بل جعل الخبر الاول معادا حتى طلقت الثانية ثلاثا ايضا على ما هو جوابه ولو ثبتت الشركة لطلقت
كل واحدة منهما ثنتين لانقسام الثلاث عليهما كما لو قال لفلان علي الف ولفلان يجعل الالف منقسما عليهما
على ما ذكره في الجامع الكبير لانا نقول تعذر ههنا الشركة لان في تنصيص الزوج على الثلث اشارة الى ان المراد اثبات
الحرمة الغليظة وسد باب التدارك بالكلية وبالانقسام لا يحصل ذلك فيجعل الخبر الاول معادا ضرورة وان
كانت الجملة المعطوفة تامة لم تشارك الاولى في الخبر كقول الرجل هذه طالق ثلاثا وهذه طالق فان المراة
الثانية لم تطلق الا واحدة لا ثلاثا والا لم يذكر طالق الثاني بل انما تشاركهما في الحصول وثبوت مضمونها فقط
من غير اعتبار خصوصية الاولى لان الشركة في الخبر انما هي لاحتياج الجملة الثانية الى الاولى لعدم افادتها بدونها

لا بمجرد

لا بمجرد العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه لم يتحقق الافتقار الذي هو دليل الشركة ولهذا سمى بعضهم
هذا الواو واو الابتداء وبعضهم واو النظم وبعضهم واو الاستيناف وقال فخر الاسلام هذه التسمية كلها فضول
من الكلام بل الواو للعطف على ما هو اصلها لكن الشركة في الخبر ليست بمجرد العطف بل لافتقار الكلام الثاني اذا
كان ناقصا ولم يوجد اذا عرفت هذا ظهر لك شرح كلام المص فان قيل قد تقدم انه لو قال ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق تطلق ثلاثا عند الامامين فكيف يصح قوله ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقا قلنا هذا الاتفاق
بالنظر الى تعليقه بالحلف بقوله كلما حلفت بطلاقك فانت طالق لا بالنظر الى تعليقه بدخول الدار كما في الاختلاف
السابق فلا منافاة بينهما ولذا قلنا انفا لا يقع الا واحدة قبل دخول الدار قوله فقوله اه مبتداء خبره يمين واحدة
وذلك لان الواو في قوله وطالق يفيد جمعه مع المعطوف عليه في التعلق بالشرط قوله وانما افادت ذلك اي
افادت الواو الجمع بينهما في الحصول فقط في الصورة الثانية على ما هو الظ من كلامه لكن الرضي قال ان الواو مرة
تجمع الاسمين فصاعدا في فعل واحد نحو قام زيد وعمرو اي حصل منهما القيام ومرة تجمع الفعلين فصاعدا في اسم
نحو قام زيد وقعد اي حصل كلا الفعلين من زيد ومرة تجمع بين مضموني الجملتين فصاعدا في الحصول نحو قام
زيد وقعد عمرو وزيد قائم وعمرو قاعد فلولا الواو لتوهم ان الاسم الاول في الصورة الاولى والفعل الاول في
الثانية والكلام الاول في الثالثة وقع عن سهو وغلط والثاني تدارك له ولتوهم ايضا ان المتكلم في المواضع الثلاث
قصد احدهما فانه كما يحتمل القطع بوقوع الامرين وهو الظ يحتمل وقوع احدهما ايضا فبالواو يصير الجمعية
نصا انتهى فالظاهر منه جريان تلك الافادة في الصورتين ويمكن ان يقال ما ذكره الرضي فيما كان المعطوف والمعطوف
عليه متغايرين على ما ترى وما نحن فيه في الصورة الاولى ليس كذلك فانهما متحدان اعني طالق وطالق فلا معنى لاحتمال
الرجوع والاضراب عن الاول وفيه ما فيه قوله اذا دخلتهما هكذا وقع في بعض النسخ بتثنية الضمير المنصوب فيلزم
ان يكون الداران متغايرين وفي اكثر النسخ وقع الضمير مفردا مؤنثا فتكون الدار واحدة والمناسب لقوله السابق
اذ لولاها اي الواو لاحتمل الرجوع هي النسخة اذ لا يتصور الرجوع في صورة الدار الواحدة قوله لم يذكر طالق
الثاني بل يقتصر على قوله وهذه فيفيد الواو الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه مع قيوده المذكورة قوله وتستعار
الواو للحال واعلم ان الاصل في الواو ان لا تدخل على الجملة الواقعة حالا لتعلقها بالاول معنى والتعلق المعنوي يغني عن الروابط
كما في ضرب زيد راكبا الا انها لما كانت لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال وذيها من محتملات ذلك المطلق جاز استعارتها
لمعنى الحال فاستعارها عند الاحتياج واختلفت مسائلهم على هذا الاصل اي كون الواو للعطف تارة وللحال اخرى استعارة
على اربعة اقسام قسم تكون الواو فيه للحال بالاتفاق لا غير وقسم يحتمل الامرين بالاتفاق وقسم يكون للعطف لا غير بالاتفاق
وقسم يختلف فيه عند ابي ح ليست فيه للحال وعندهما للحال اما الاول فما ذكره بقوله اد الي الفا وانت حر فانه لا يعتق ما

لم يؤد الالف لان جواز العطف مشروط باتفاق الجملتين خبرا وطلبا وقد عدم هنا لان الجملة الاولى طلبية و
الثانية خبرية فامتنع العطف فتجعل الواو للحال احترازا عن الالغاء واذا جعلت للحال والاحوال شروط لكونها
مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء تعلق الطلاق بالركوب تعلق الطلاق بالركوب كتعلقه بالدخول في قوله ان
دخلت الدار راكبة فانت طالق فصار كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر فقوله والاحوال شروط شرح لقوله
فلا يعتق قبل الاداء وقوله يتعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول بيان لكون الحال بمنزلة الشرط حيث ان الجزاء
في ذلك المثال تعلق بالحال تعلقه بالشرط هذا ماذكروه واعترض عليه بوجهين الاول ان قولهم الاحوال شروط
ليس بسديد لان الحال في المعنى صفة لذي الحال والصفة الحقيقية ليست بمعنى الشرط عندنا فكيف ماليس بصريح
فيها الثاني سلمنا انها شروط لكن مقتضى الكلام ح شرطية الحرية للاداء فلا يؤدي حتى يعتق فتكون سابقة على
الاداء لوجوب تقدم الشرط على المشروط فلا يكون معلقا على الاداء واجيب عن الاول بان ذلك من المسلمات
عندهم فالتشكيك فيه غير مسموع وفرق ما بين ما هو صفة وبين ما هو في معناها غير خاف فلا تناقض بين
القولين وعن الثاني بوجوه الاول انه من باب القلب كما في عرضت الناقة على الحوض على ما بينه الشارح ورد
بان التمسك به في المقام الاستدلالي سخيف وانما هو من الخطابة الثاني ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب
الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكم فصار معناه اد الي تصر حرا فكانت الحرية متعلقة بالاداء
على ما ذكره رحمه ورد هذا ايضا بانه غير مطرد ومقصود المتكلم ليس بثبت لانه مدع الثالث ان قوله وانت حر
من الاحوال المقدرة كما في قوله تع فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود في حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة لان
غرض المتكلم عدم دخول وقوع الحرية في الحال فيكون معناه اد الي الفا مقدرا للحرية في حالة الاداء فيتعلق الحرية
بالاداء ورد هذا ايضا بان الحال المقدرة قليل والمقام الزامي فلا يصلح ذلك له وبان قوله ان غرض المتكلم عدم
وقوع الحرية في الحال ممنوع فان غرضه حصول العوض سواء كان قبل الحرية او بعدها الرابع ان قوله وانت حر يوجب
الحرية للحال لولا قوله اد الي الفا فبانضمامه اليه تاخر العتق كما يتاخر بانضمام الشرط فكان كالشرط من هذا الوجه
ورد هذا ايضا بان التاخير بالانضمام هو عين النزاع الخامس انه لما جعلت الحرية حال الاداء صار وصفا له فلا
يسبقه اذ لان الصفة لا تسبق الموصوف ورد بانه حال المؤدي لا حال الاداء فلا يكون وصفا له السادس ان الحال
قيد لعامله بلا خلاف والعامل مقيد بها فيكون الاداء فيما نحن فيه مقيدا بالحرية والمقيد مسبوق فلا جرم يقتضي ذلك
سبق اداء يتقيد بالحرية فيكون مقدما على الحرية وفيه نظر اذ لا خفاء في كون المقيد مسبوقا بالمطلق وكلامنا ليس فيه
بل في كون المقيد اعني الاداء مسبوقا بقيده اعني الحرية وما ذكره لا يقتضي واما الثاني فكقول من قال لامرأته انت طالق
وانت تصلين او انت مصلية فانهم قالوا انه لعطف الجملة حتى يقع الطلاق في الحال لان كل واحدة من الجملتين كلام تام بنفسه
والحمل

والعمل بالحقيقة ممكن فتكون للعطف وح لا يتقيد الطلاق بالصلاة لكن يحتمل ان تكون الواو للحال لان الصلاة تصلح
ان تكون شرطا للطلاق فاذا نوى الحال صحت نيته ديانة وصار كانه قال انت طالق في حال صلاتك ولكن لا يصدق
قضاء لانه خلاف الظ وفيه تخفيف عليه واما الثالث فكقول الرجل لاخر خذ هذا المال واعمل به مضاربة في البز
فانهم قالوا ان هذه الواو لعطف الجملة ولا يحتمل الحال لان العمل لا يكون الا بعد الاخذ فلا يمكن ان يتقيد الاخذ به
فلا يصير العمل شرطا بل يصير مشورة والمضاربة تبقى عامة واما الرابع فمثل قول المرأة لزوجها طلقني
لك الف درهم فانهم اختلفوا فيه فحمله ابو يوسف ومحمد على المعاوضة حتى اذا طلقها وجب الالف وحمله
ابوح على وجه عطف الجملة حتى اذا طلقها لم يجب شيء لهما طريقان احدهما ان الواو قد تستعار للباء كما في التقابل
في باب القسم فحمل على هذا المجاز بدلالة حال المعاوضة لان الخلع حال المعاوضة لانه من جانب المرأة معاوضة ولهذا
صح رجوعها قبل قبول الزوج وهذا لان الحقيقة وهو العطف قد تعذرت لاختلاف الجملتين خبرا وطلبا ولهـ
مجاز صالح وهو ان يكون بمعنى الباء فيصار اليه احترازا عن الالغاء والثاني ان يكون الواو للحال بدلالة حال المعاوضة
ايضا فانها تقتضي العوض من الجانبين فتجعل للحال ليصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه لان
نفسها تسلم لها بهذا المال وصار كانها قالت طلقني في حال كون الالف علي وقد عرف ان الاحوال شروط
فكان معناه طلقني بشرط ان يكون لك علي الف فلما قال طلقت كان تقديره بذلك الشرط فصار نظير قوله
اد الي الفا وانت حر على ما تقدم وخلاف قوله خذ هذا المال واعمل به مضاربة في البز فانه لا معنى للباء ههنا
لانه لو استعيرت للباء صار معناه خذ هذا المال مضاربة بالعمل بالبز فيصير العمل بالبز عوضا عن الاخذ فيجب
العمل بنفس الاخذ والعمل ليس بواجب على المضارب لمجرد العقد بالاجماع ولا يمكن حمله على الحال ايضا لان حمل الخلع
على الحال كان بدلالة المعاوضة ولم توجد لان المضاربة ليست بمعاوضة لان المضارب امين في
البدء ووكيل بعد الاخذ في العمل شريك بعد ظهور الربح ولابي ح ان الواو للعطف حقيقة والحقيقة لا تترك
الا بدليل ولا دليل ههنا والمعاوضة لا تصلح دليلا لان معنى المعاوضة في الطلاق امر زائد وما كان زائدا
كان جائز الانفكاك فلا يصلح دليلا لترك الاصل وانما كانت المعاوضة زائدة في الطلاق لان الطلاق اذا دخله
العوض صار يمينا من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبول المرأة ويحنث به في قوله ان حلفت بطلاقك
فكذا ولو كانت المعاوضة اصليا لما صار الطلاق يمينا فقط والفاء للتعقيب واعلم ان موجب الفاء ان يكون
وجود الثاني بعد وجود الاول بعدية زمانية بغير مهلة سواء كانت للعطف او لربط الجواب بالشرط وتسمى
هذه الفاء فاء السببية اذ لو لم يكن كذلك لكان مقارنا له وليس القران موجبه ولكن تلك البعدية تكون في كل شيء
بحسبه الا ترى انه يقال تزوج فلان فولد له اذا لم يكن بينهما الا مدة الحمل وان كانت مدة متطاولة ودخلت

مطلب الفاء

البصرة فبغداد اذا لم يقم في البصرة ولا بين البلدين وقال الله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة
قيل الفاء في هذه الاية للسببية لا للعطف وفاء السببية لا تستلزم التعقيب بدليل صحة قولك ان يسلم فهو يدخل
الجنة ومعلوم ما بينهما من المهلة واجيب بان فاء السببية ايضا لا يخلو عن الترتيب والتعقيب والفاء في ان يسلم
فهو يدخل الجنة مجاز عن ثم كما في قوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا
العظام لحما ثم العاطفة ان عطفت مفردا على مفرد تفيد ان ملابسة المعطوف لمعنى الفعل المنسوب اليه بعد ملابسة
المعطوف عليه له بلا مهلة فمعنى قولك قام زيد فعمرو حصل قيام عمرو عقيب قيام زيد بلا فصل ومعنى ضربت زيدا فعمرا
اى وقع الضرب على عمرو عقيب وقوعه على زيد وان دخلت على الصفات المتتالية والموصوف واحد فالترتيب ليس
في ملابستها لمدلول عاملها كما كان في نحو جائني زيد فعمرو بل في مصادر تلك الصفات نحو قولك جائني زيد الآكل فالشارب
فالنائم اى الذي يأكل فيشرب فينام وان لم يكن الموصوف واحدا فالترتيب في تعلق مدلول العامل بموصوفاتها كما في
نحو قولهم في صلاة الجماعة يقدم الاقرأ فالافقه فالاقدم هجرة فالاسن وان عطفت جملة على جملة افادت كون مضمون الجملة
التي بعدها عقيب مضمون الجملة التي قبلها بلا فصل نحو قام زيد فقعد عمرو وقد تفيد فاء العطف في الجمل كون المذكور
بعدها كلاما مرتبا في الذكر على ما قبلها لا ان مضمون ما بعدها عقيب مضمون ما قبلها في الزمان كقوله تعالى ادخلوا ابواب جهنم
خالدين فيها فبئس مثوى المتكبرين وهذا يسمى الترتيب الذكري ومن هذا القبيل عطف المفصل على المجمل قوله
لا يحنث بترك دخول احديهما لان اليمين للمنع عن دخول الدارين على وجه التعقيب بلا مهلة فاذا وجد الدخول على هذا
الوجه يحنث والا فلا يحنث وفي كل من الصور الثلاث المذكورة لا يوجد الدخول على الوجه المذكور فلا يحنث في شيء منها لعدم
شرط الحنث ولذا قال لان الشرط دخول الثانية عقيب الاولى بلا مهلة قوله وتدخل حكم العلة لما ذكر ان الفاء مطلقا عاطفة
او سببية للتعقيب الزماني اراد ان يذكر انها على اى شيء تدخل فقال ان الاصل فيها ان تدخل على حكم العلة لان الحكم مرتب على العلة
وكل ما هو مرتب على الشيء فهو عقيبه فالحكم عقيب العلة فلذا تدخل الفاء عليه نحو جاء الشتاء فتأهب وهو في الحقيقة
جواب شرط محذوف اى اذا كان كذلك فتأهب على ما صرح به في التلويح ولهذا سمي هذا الفاء فاء السببية على ما سيصرح
به فان قيل ان اردتم من ترتب [redacted] الحكم على العلة ترتبه عليها في العقل فمسلم فان المعلول بعد العلة بالذات لكنه ليس
مفهوم الفاء لان موجبه التعقيب بزمان وان اردتم من ذلك ترتبه عليها بالزمان فهو ممنوع لان العلة مع الحكم زمانا
على ما صرحوا به في قولهم الاستطاعة مع الفعل واجيب عنه في التقرير بان المراد به الترتيب بالذات قوله ليس ذلك مفهوم
الفاء قلنا مسلم لكن كون الفاء حقيقة في ذلك اى الترتيب الذاتي فيما نحن فيه ممنوع فيجوز ان يكون مرادهم انها تستعمل
في ترتب المعلول على العلة مجازا نظرا الى وجود الترتيب ولهذا استدل رحمه الله بقوله لترتبه عليها مع ان الحقائق لا تحتاج الى الاثبات
بدليل فانه لا يقال استعمل الاسد في الهيكل المخصوص لكذا وكذا بل يقال استعمل الاسد في الرجل الشجاع لوجود الوصف اللازم المشهور

فيه

فيه فعلى هذا الجواب لا يستقيم قوله ان الاصل وكذا قوله الآتي كما هو حقيقة الفاء لان الظاهر منهما كون الفاء
حقيقة في الترتب الذاتي بل الاولى على هذا الجواب ان يقال ان الفاء للتعقيب الزماني وقد يدخل على المعلول وقد
يدخل على العلل على ما في التنقيح قوله الا بعد ثبوت القبول اى لئلا يقع العتق في غير الملك فيلغو قوله بطريق
الاقتضاء صيانة لكلام العاقل البالغ عن اللغو وصار كانه قال قبلت فاعتقت قوله ويسمى هذا فاء التفريع
والسببية اى الداخلة على الحكم والمسبب على ما صرح به عطفه على التفريع ومما يتفرع على هذا الاصل ما قال اصحابنا
فيمن قال للخياط انظر الى هذا الثوب أيكفيني قميصا فنظر فقال نعم فقال فاقطعه بالفاء فقطعه فاذا هو لا
يكفيه ان الخياط يضمن ما نقص لان الفاء للتعقيب فبذكره تبين انه شارط للكفاية في القطع لانه امره
بقطع مرتب على الكفاية فصار كانه قال ان كفاني قميصا فاقطعه والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فاذا
لم يكفه كان القطع بغير اذنه فيكون ضامنا بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه وهو لا يكفيه حيث لا يضمن لان
قوله اقطعه اذن مطلق فلا يكون القطع بدونه موجبا للضمان لا يقال قد غره بقوله يكفيك فينبغي ان يجب
الضمان لان الغرور بمجرد الخبر اذا لم يكن في ضمن عقد ضمان لا يوجب الضمان كما لو قال هذا الطريق آمن
فسلكه فاخذ اللص متاعه لا يضمن المخبر و لذلك قالوا فيمن قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فطالق
وهي غير مدخول بها فدخلت الدار انه يقع على الترتيب وتبين بالاول بالاتفاق بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق بالواو على ما تقدم من الخلاف بين ابي ح وصاحبيه قوله وقد تدخل الفاء العلل قد عرفت الاصل
ان الفاء لا تدخل على العلل لامتناع تاخرها عن المعلول الا انها قد تدخل عليها اذا كانت العلة مما تدوم لانها في
حالة الدوام تكون متأخرة عن ابتداء الحكم فتصير بمعنى المتأخرة وتكون مستعملة في موضعها من وجه كقولك
لمن هو في قيد ظالم وقد ظهرت امارات الخلاص ابشر فقد اتاك الغوث وقد نجوت باعتبار ان الغوث
علة باقية بعد ابتداء الابشار ويسمى هذا فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل والابشار يستعمل لازما ومتعديا
وههنا بمعنى اللازم اى صر ذا بشارة ونظيره ما قال علماؤنا فيمن قال لعبده اد الي الفا فانت حر انه يعتق
حالا وتقديره اد الي الفا لانك حر لان الحرية والعتق مما له دوام فاشبه المتأخر فيتنجز به الحرية ومثله ايضا ما
اذا قال الحربي انزل فانت آمن انه امن نزل او لم ينزل لما قلنا ان العلة دائمة وهو الامان فان قيل ان قوله
اد الي الفا فانت حر لم لم يحمل على تعليق الحرية بالاداء حتى يكون قوله اد الي الفا علة لقوله انت حر كما هو حقيقة
الفاء ليصير كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر كما في صورة الواو واجيب بان ذلك يحتاج الى الاضمار وهو خلاف
الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة ولا ضرورة ههنا لان الكلام يصح بدونه فان قيل دخول الفاء على العلة ايضا خلاف
الاصل اجيب بان فيما قلنا عمل بحقيقته من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار

وردبان الاضمار وان كان على خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فيكون اولى واجيب عنه بوجهين احدها
ماذكره بقوله ان تقدير الشرط الناقل الى المستقبل عند التلفظ لم يعهد مع الماضي نحو اتيتني اكرمتك فعدم تقديره
مع الكلمة التي ابعد من الماضي اولى والثاني ان على تقدير الاضمار لا يبقى الفاء للعطف لان الفاء في جواب الشرط
للتعقيب المحض لا للعطف وعورض هذا بانها في العلة كذلك واجيب بان الفاء في العلة للتعقيب محل المحض
وهو عمل من وجه لفوات معنى العطف وفي الجزاء كذلك فتعارضا فترجح ما قلنا بعدم الاضمار فان قيل الفاء في العلة
ليست للتعقيب من كل وجه وفي الجزاء للتعقيب من كل وجه فيعارض ذلك جهة الاضمار اجيب بان الاضمار اقوى
لانه خلاف الاصل من كل وجه فلا يعارضه ذلك ثم ما ذكره في وجه الاصل المذكور اي في دخول الفاء على العلة هو المشهور
وقال في التوضيح في وجهه ان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فتصير العلة معلولا
فلهذا تدخل على العلة واعترض عليه بانه ان اريد ان المعلول علة غائية للعلة لفظا فممنوع وان اريد انه علة لها
معنى فمسلم لكنه يقتضي عدم التفرقة بين العلة الدائمة وغيرها قوله حتى لزمه درهمان قال الشافعي يلزمه
درهم لان الحقيقة قد تعذرت لا محالة ولا يمكن صرفه الى الوجوب ايضا لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به
غير متصور اذ لا بد من مباشرة سبب اخر بعد وجوبه فينفصل لا محالة فحمل على جملة مبتدأة محذوفة المبتدا
لتأكيد مضمون الجملة الاولى كانه قال فهو درهم قلنا جعله مبتدأ لا يصلح الا باضمار فيه ترك حقيقة الفاء وهي
العطف والفاؤها من كل وجه لانه يبقى قوله علي درهم درهم وفيما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واعتبارها
من وجه لرجوع صفة التعقيب الى الوجوب فكان احق مما قاله الشافعي لان الحقيقة مهما امكن احق ولان في جعله
مستعارا عن الواو رعاية كون المعطوف مغايرا للمعطوف عليه وهو الاصل واضمار الشافعي ينفي التغاير
بينهما فكان ما ذهبنا اليه اولى قوله بين المعطوفين مهلة اي في الفعل المتعلق بهما قوله بكمال التراخي يعني
انها للمطلق التراخي والمطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت في السبب اي التكلم والحكم جميعا اذ لو كان في الحكم
وحده لكان ثابتا من وجه دون وجه ولانها لما دخلت في اللفظ يجب اظهار اثرها فيه كما يظهر في الحكم وايضا ان التراخي
في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشاءآت لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها فاذا ظهر التراخي في اللفظ
صار اللفظ كما لو فصل بالسكوت قوله متصل في التكلم حقيقة عرف ذلك حسا فاذا عرف اتصاله حسا كيف
يجعل منفصلا لما فيه من تغليط الحس ونقض قاعدة العطف من عدم جوازه مع الانفصال قوله الحاصل عند
تراخي اللفظ صفة التراخي لا الحكم قوله حتى تم الثاني بما تم به الاول اعني المبتدا يعني تم ثم طالق بما تم به انت
طالق في المثال الاتي قوله بمنزلة الانفصال الصوري حيث قال صار اللفظ كما لو فصل بالسكوت قوله لا يتعلق
الثاني بما تعلق به الاول اعني الشرط قوله نزل الاول وهو قوله انت طالق قوله وفائدته اي فائدة تعلق الاول
اعني

اعني انت طالق بالشرط المقدم ان الزوج ان ملكها بعد كونها مطلقة بقوله ثم طالق الاول ووجد الشرط يقع
الطلاق المعلق به قوله فيعتبر في الثاني ما تم به الاول وهو المبتدا اعني انت قوله الجمل المذكورة اعني انت طالق
ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فانها جمل ثلاث قوله في الصور كلها اي الصور الاربع المذكورة باعتبار تقدم
الشرط وتأخره في غير الموطوءة وفي الموطوءة قوله لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب يعني ان العمل بحقيقته
ثم يقتضي وجوب التكفير قبل الحنث عملا بموجب الامر وهو خلاف الاجماع ومناقض للرواية المشهورة و
كلاهما ممتنع وما يفضي الى الممتنع ممتنع فالعمل بحقيقة ثم ممتنع فكان المجاز متعينا فاستعير لمعنى الواو ليندفع
المحذوران المذكوران قال الشافعي اذا كفر بالمال قبل الحنث جاز واستدل بالحديث المذكور بانه قال ان قوله
فليكفر عن يمينه ثم ليأت يدل على ذلك وما روي في الرواية الاخرى فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر محمول
على الوجوب فالاول يحمل على الجواز عملا بهما واجيب بان الاول ايضا يدل على الوجوب ففي حمله على الجواز ترك
العمل بحقيقة الامر وهو لا يجوز فان قيل وفيما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وان كان العمل بحقيقة الامر وفيما ذكره
الخصم عكس ذلك فما وجه الترجيح اجيب بان المقصود من سوق الكلام هو وجوب الكفارة فحمل ما هو راجع
الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه فحملنا الامر الدال على المقصود على الحقيقة وثم على المجاز واليه اشار الشارح
رحمه الله بقوله تحقيقا لما هو المقصود وبان فيما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واحد وفيما ذهب اليه الخصم
تركها من وجهين حمل على الجواز وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عند الخصم ايضا
والامر بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال وترك رؤية الحنث خيرا فان جواز تعجيل الكفارة غير
موقوف على رؤية الخيرية عندكم فكان ما قلناه اولى فان قيل لما صار بمعنى الواو وجب ان يجوز كيف ما كان
عملا بمطلق العطف اجيب بانا حملناه على الواو ليبقى الامر على حقيقته فلو قلنا بالجواز كيف ما كان عاد
على موضوعه بالنقض فان قيل اذن يلزم حمل المطلق على المقيد ولستم قائلين به اجيب بان حديثنا مشهور
فيجوز الزيادة به قوله اي جعله في حكم المسكوت عنه واعلم ان بل اما ان يليها مفرد او جملة وعلى التقدير الثاني يعني للاعراض
والاضراب عما قبله ومعنى الاضراب جعل حكم ما قبله كالمسكوت ومنسوبا الى ما بعدها فان يليها مفرد فهي حرف
عطف فان تقدمها امر او ايجاب نحو اضرب زيدا بل عمرا او قام زيد بل عمرو ويكون ما قبلها كالمسكوت عنه
فيحتمل المخاطب ان يكون مامورا بضرب زيد وان لا يكون مامورا به ويحتمل ان يقوم زيد وان لا يقوم ويجعل
الحكم مسلطا على ما بعده وان تقدمها نهي او نفي نحو ما قام زيد بل عمرو ولا يقم زيد بل عمرو يكون ما قبلها كالمسكوت
عنه ايضا ويجعل ما بعده مثبتا عند الجمهور فكانك قلت قام عمرو وليقم عمرو في المثالين المذكورين وعند
المبرد يجعل ما بعده منفيا لانه للاضراب عن الاول فكانك قلت بل ما جاءني عمرو او بل لا يقم عمرو وكانه يجعل

الفعل المثبت في الاثبات مسند الى ما بعدها وان يليها جملة فهي للاضراب ايضا ومعنى الاضراب فيها الانتقال
من جملة اولى الى الثانية لكونها اهم وقد يجيء للغلط في الاول ثم ان ما يليه المفرد يكون عاطفة بلا خلاف واما ما
يليه الجملة ففيه خلاف والصحيح انها عاطفة ايضا على ما في المغني واما ما ذكره في المغني عن الكوفيين من ان بل
بعد الايجاب وقد ويليه مفرد لا يجوز ان يكون عاطفة عندهم فقد قال في الرضي انه وهم من صاحب المغني
فان الكوفيين يجوزون عطف المفرد بلكن بعد الايجاب حملا على بل كما نقل عنهم ابن الانباري والاندلسي فكيف
يمنعون هذا قوله واذا انضم اليه لا صار نصا في نفيه اي سواء وقع في الايجاب او الامر نحو قام زيد لا بل عمرو واضرب
زيدا لا بل عمرا او وقع بعد النفي والنهي الا ان معنى لا يرجع في الايجاب والامر الى ذلك الايجاب والامر المقدم لا الى ما بعد بل
وفي النفي والنهي يرجع الى معنى ذلك النفي والنهي مؤكدة بمعناها وما بعد لا بل ح باق على الخلاف المذكور بين الجمهور
والمبرد كذا في الرضي قوله وقيل هو الرجوع اي معنى الاضراب هو الرجوع قوله وهو في الاخبار دون الانشاء
فان قيل هذا مخالف لما في الرضي حيث قال ولا يجيء بل العاطفة المفرد بعد الاستفهام لانها التدارك الغلط الحاصل عن الجزم
بحصول مضمون الكلام او طلب تحصيله ولا جزم في الاستفهام لا بحصول شيء وبتحصيله حتى يقع غلط فيتدارك
وكذا قيل انها لا يجيء بعد التحضيض والتمني والترجي والعرض والاولى ان يجوز استعمالها بعد ما يستفاد منه معنى
الامر والنهي كالتحضيض والعرض انتهى فان ظاهره ان الاضراب يكون في الامر ايضا الا انه في الامر اضراب عن طلب تحصيل
مضمون الكلام لا عن الجزم بحصول مضمونه كما في الايجاب قلنا ليس مرادهم بالانشاء ههنا اعم من الانشاء الطلبي كالامر والنهي
ومن الانشاء الشرعي كالعقود الشرعية من البيع والطلاق وغيرهما بل مرادهم هو الانشاء الشرعي ولا يخفى عليك انه لا يحتمل
الرد والرجوع قوله وهو اعم من الكذب لانه يكون من سهو وخطاء ايضا ولا يخفى عليك ان الانشاء كما لا يحتمل الكذب
لا يحتمل السهو والخطاء ايضا لان كلها عبارة عن الاخبار بخلاف الواقع الا انه في الكذب عمدا وفي السهو نسيانا وفي الخطاء
بطريق سبق اللسان قوله ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود فان قوله انت طالق واحدة في انت طالق واحدة بل
ثنتين مثلا انشاء فكما يتلفظ يوجد معه طلقة واحدة فلا يمكن اعدام تلك الطلقة بقوله بل ثنتين فيقع الثلاث بالضرورة
للدخول بها لبقاء المحل بعد وقوع الواحدة بخلاف قوله له علي درهم بل درهمان فانه يلزمه درهمان استحسانا لا ثلاثة
لانه اقرار والاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي انفراد ما اقر به اولا لا بنفي اصله على ما
بينه رحمه الله تع فكانه قال علي درهم ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله فقال بل معه درهم اخر كما يقال
سني ستون بل سبعون حيث يراد زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل علي الف درهم بل
الف ثوب حيث يلزمه الجميع قوله اي التدارك هكذا فسره في التلويح وفيه اشارة الى عدم الفرق بين الاستدراك
والتدارك في الاصطلاح لكنه قال في التقرير الاستدراك قطع توهم السامع فاذا قال ما جاءني زيد والسامع سمعه
فقد

فقد يتوهم انه كما لم يجيء زيد لم يجيء عمرو فيقطع توهمه بقوله لكن عمرو وعلى هذا يكون الاستدراك غير التدارك لانه انما كان
باعتبار غلط المتكلم في الكلام لا باعتبار توهم السامع ولان التدارك يأتي بعد الاثبات والنفي واما الاستدراك فلا يكون الا بعد
النفي وان بل تفيد اثبات ما بعده ونفي الاول والاستدراك يفيد اثبات ما بعده فاما نفي الاول فبدليله انتهى والمراد بدليله
هو النفي الموجود فيه صريحا قوله اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا هذا هو المشهور وقال في المفتاح انه يقال لمن توهم
ان زيدا جاءك دون عمرو وفعلى المشهور ان لكن يكون لقصر الافراد وعلى ما في المفتاح يكون لقصر القلب قوله وهو لا يحتمل
النفي لان حرف النفي انما تدخل على الحكم ولا حكم في المفرد قوله لاحتمال كل من الجملتين النفي يعني انها اذا دخلت على جملة فتلك
الجملة يحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا ويحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا فيكفي اختلاف الكلامين بالنفي والاثبات سواء
كان المنفي هو الاول او الثاني لكنها ليست نظيرة بل في الوقوع بعد النفي والايجاب حين دخلت على الجملة كما ظن بعض النحاة
لان بل للاعراض عن الاول كما تقدم ولكن لا للاعراض فيها عن الاول اصلا بل تفيد تحقق الحكمين معا قوله لا يمكن الجمع بينهما اذ لو اتحد محل
الاثبات والنفي لا يمكن جمعهما لامتناع اجتماع النقيضين في محل واحد قوله فان الكلام لما اتسق اي انتظم وارتبط والمراد ههنا
ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها كما في جاءني زيد لكن عمرو لم يجيء وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته
بخلاف ما جاء زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة وان يكون المنكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق
بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه او يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق وههنا ان المقر له موافق لكلام المقر اتفاقهما
في اصل المال فانه لم يصرح برد اصل الاقرار وهو الالف بل قال لا وهو يصلح ردا للجهة والاصل فاذا وصل به قوله ولكنه غصب
علم انه نفي السبب لا اصل المال ففيه تدارك لما فات من الكلام السابق قوله وذلك بطريقين الاول ان يقول صدق شيئين او
يقول بامرين وسيأتي في كلامه ما يدل على هذا صريحا قوله فنفي القرض واثبت الغصب قيل ان مقتضى صحة الاقرار فيما ذكرتم
انه اذا شهد احد الشاهدين بان على زيد الفا بسبب الغصب وشهد الاخر ان عليه الفا بسبب القرض ان يقبل شهادتهما
لانه لا تفاوت في ثبوت الحكم عند تعدد السبب اذ الكلام ما يثبت به الحكم لكن لا تقبل شهادتهما بالاتفاق لاختلاف السبب
فوجب ان لا يقبل الاقرار ايضا اجيب ببيان الفرق بين المسئلتين بان المدعي منكر لاحد الشاهدين ضرورة انه يدعي اما الغصب
او القرض فسقط احد الشاهدين عن حيز الاعتبار فلا يثبت اصل المدعي اذ لا يمكن ثبوته بقول من كذبه المدعي من الشاهدين
فتكذيبه له كود اصل ثبوت المال بخلاف مسئلة الاقرار فيما نحن فيه فان تكذيب المقر له ليس للمقر في اصل الثبوت بل في الجهة ولا يفرق
ذلك فافترقا قوله كقول المولى لامة تزوجت اه هذا مثال لفوات الامر الثاني اعني مغايرة محلي النفي والاثبات ولم يذكر مثال
فوات الامر الاول اعني تحقق الارتباط المعنوي بين اجزاء الكلام ومن امثلة هذا ما قال مشايخنا في رجل في يده عبد فاقر ان
العبد لزيد فقال المقر له ما كان لي قط لكنه لعمرو فان وصل الكلام فهو لعمرو وان فصل يرد على المقر الاول لان قوله ما كان لي
قط تصريح بنفي ملكه عن العبد فيحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا اي من غير تحويل الى اخر فيكون ردا للاقرار وهو الظاهر

لانه خرج جوابا له والمقر له ينفرد برد الاقرار فيرتد برده فيرجع الى المقر الاول ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى غير الاول
فيكون تحويلا اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا
بكونه لي لكنه في الحقيقة لعمرو فيكون قوله لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفي وبيان التغيير لا يصح الا موصولا فاذا وصل
ثبت حكم صدر الكلام وعجزه معا لتوقف الصدر عليه لانه ثبت في الصدر الحكم ثم خرج عنه البعض فصار وصله بيانا انه
نفي الملك عن نفسه الى عمرو لانه نفاه مطلقا واذا فصل كان نفيا مطلقا اي عن نفسه لا الى احد فكان ردا للاقرار وتكذيبا
للمقر ثم قوله بعد ذلك لكنه لفلان شهادة للمقر له الثاني بالملك على المقر الاول وشهادة الفرد لا يثبت الملك فيبقى العبد
ملكا للمقر الاول فيكون قوله لكنه لفلان كلاما مستانفا كذا ذكره في البزدوي واستشكل بان لكن المشددة ليست
من حروف العطف بل من الحروف المشبهة بالفعل واجيب بانه ذكره بطريق الاستطراد لاشتراكهما في الاستدراك
ولهذا لم يذكره المص رحمه الله تع قوله بان النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد اي لا يلزم في المثال المذكور نفي فعل
النكاح واثباته بعينه كما زعم صاحب الكشف بل انما يلزم نفي قيد واثبات قيد اخر ولا يخفى عليك ان هذا الاعتراض نقض
اجمالي بشاهد كاستلزام الفساد اعني الغنية فصار الجواب منعا لهذا الاستلزام قوله فيه بحث حاصل البحث الاول ان المنع
المذكور من قبيل المكابرة لانه منع لمقدمة يشهد لصحتها نقل الائمة ومرجع الصحة في امثال هذه المقدمة هو نقل الائمة وحاصل
البحث الثاني الحل لكنه خارج عن قانون المناظرة لان الحل في مقابلة المنع ليس بموجه قوله فالاولى في الاعتراض ان اقول الاولى
ان يقول على انا نقول ابتداء لا نسلم انه على ما وقع في حاشية التلويح يعني ان ما اجاب به عن اعتراض بعض الافاضل لا يصلح جوابا
لكونه منظورا فيه بالوجوه الثلاثة المذكورة ولو سلم ذلك لكنا نقول ابتداء لا نسلم ان قوله لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين
يفيد نفي فعل واثباته بعينه على ما زعم صاحب الكشف حتى يكون غير متسق بل يفيد نفي مقيد بمائة واثبات مقيد بمائتين
فلا يتحد محل النفي والاثبات قوله او لاحد ما فوقه ذكر في المغني ان او حرف عطف وله اثنى عشر معان على ما ذكره المتأخرون
الشك والابهام والتخيير والاباحة والجمع المطلق كالواو والاضراب كبل والتقسيم وبمعنى الا وبمعنى الى ان والشرطية والتبعيض
ثم قال التحقيق ان او موضوعة لاحد الشيئين او الاشياء على ما ذكره المتقدمون واما بقية المعاني فمستفادة من غيرها
فالمص رحمه الله تع اختار مسلك المتقدمين واختصر في العبارة وقال او لاحد ما فوقه بدل قولهم لاحد الشيئين او الاشياء
واشار بجعل الاحد بمعنى الواحد الى ان همزته مبدل من الواو كما في قل هو الله احد وهذا لان احدا قد يجيء بمعنى الجميع
بدليل دخول بين عليه وعود ضمير الجمع اليه كما في قوله تع لا نفرق بين احد من رسله وما منكم من احد عنه حاجزين
ولهذا فسروه في قوله تع لستن كاحد من النساء بمعنى جماعة من جماعات النساء ولا يخفى ان معنى الجميع غير مستقيم ههنا
قوله بل بمعنى انه اكثر اي الشك اكثر ما يحصل من محل الكلام لان محل الكلام هو الاخبار والاخبار بمجيء احد الشيئين او بالاتصاف
باحد الشيئين يكون غالبا الشك المتكلم فيه والا لما اخبر عن احدهما بغير عينه هذا ما ذكره ولا يخفى عليك انه يلزم على هذا

التقرير

مطلب او

التقرير ان يكون الاخبار بمجيء احد الشيئين حاصلا من شك المتكلم فيه لا ان يكون الشك حاصلا من اخباره بمجيء احد الشيئين
بغير عينه على ما هو المطلوب وانما الحاصل من اخباره بمجيء احد الشيئين هو تشكيك المخاطب لا شك المتكلم والجواب عنه
ان الشك غرض وعلة غائية غالبا للاخبار بمجيء احد الشيئين فيكون الشك علة لوجود الاخبار بمجيء احد الشيئين ومعلولا
له من حيث العلم فيكون معنى قوله بل بمعنى انه اكثر ما يحصل ان العلم بالشك اكثر ما يحصل من محل الكلام باو قوله مثل وانا
او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين قال في المغني هذه الاية الكريمة شاهد في او الاولى ورد بان وجه التخصيص غير ظاهر
اقول يظهر وجهه بملاحظة غرض النبي عليه السلام قيل وههنا بحث وهو ان السكاكي جعل هذه الاية من قبيل اسماع المخاطبين
الحق على وجه لا يزيد غضبهم وهو ترك تخصيص طائفة بالهدى وطائفة اخرى بالضلال ليتفكروا في انفسهم فيؤديهم النظر الصحيح
الى ان يعترفوا انهم هم الكائنون في ضلال مبين فالمناسب لهذا المقام هو التشكيك لا الابهام لان الموصوف بالجهل المركب لا يتاتى
منه النظر كالموصوف بالعلم اليقيني على ما صرح به في المواقف وغيره فلما اراد النبي عليه السلام انجاءهم عن ورطة الجهل المركب
هداهم الى طريق الشك ليتاتى منهم النظر الصحيح الموصل الى الحق قوله وبالجملة الاخبار بالمبهم اي الاخبار باحد الشخصين
قوله فمن ههنا اي من كون المتبادر منه الى الفهم هو الشك ذهب بعضهم الى انه موضوع للشك حقيقة لكن الظاهر انه لا نزاع
بينهم فانهم لم يريدوا بكونه للشك الا التبادر الذهن اليه عند الاطلاق والتبادر انما هو من امارات الحقيقة وكونه من امارات
الحقيقة لا يستلزم الحقيقة والفرقة الاولى ايضا لم ينكروا هذا التبادر فلا نزاع بينهم فان قيل كيف لا ينكرون وقد قالوا انه وضع
الكلام للافهام وهذا يقتضي كون التبادر منه الافهام لا الشك والابهام قلنا لا نسلم تمام هذا القول كيف وان المتشابهات
لم يوضع للافهام عند السلف وعلى تقدير تسليم تمامه وهو انما يدل على انه او لم يوضع للتشكيك لان الافهام ينافي
التشكيك لا الشك كيف وان الشك ايضا معنى قد يقصد افهامه فلا ينافيه فكذا لا ينافي تبادر الذهن من الاخبار باو
الى الشك عند الاطلاق ايضا كذا في التلويح ورد عليه بعض في حواشي فصول البدايع بان الكلام الذي يستعمل فيه كلمة او كلام وضع
لافهام مفهومات اجزائه وكل كلام وضع للافهام لا يكون المقصود بذكره الشك بل الشك انما يحصل من عدم التعيين و
عدم افهام التعيين فالشك مع او يحصل من عدم دلالته على التعيين لا الوضع لذلك فيكون حاصلا في مقام لا منه اما ان
التشكيك والشك قد يخبر عنهما بلفظ وضع لهما نحو شككت وشك الامام في نفي اللزوم فمن حيث يقصد بها
افهام وجود معناهما الا ان يقصد بها ايجادهما والمنفي ههنا هو الثاني لا الاول مع ان الفرق بين الشك والتشكيك
في ان قصد الافهام ينافيها بعيد لانه اذا نافى التشكيك اللازم لاظهار الشك فقد نافى الشك فان منافي اللازم مناف
للملزوم ايضا انتهى حاصله ان كون الكلام للافهام انما ينافي ايجاد الشك والتشكيك به لا افهام وجودهما فما ذكره الشي
من الفرق بينهما تحكم قوله لا يحتمل الشك او التشكيك اي لا يوجبهما كما اوجبهما الاخبار قوله ولهذا يوجب فيه اشارة
الى ان التخيير ليس معناه الحقيقي في الانشاء بل موجبه الذي يتبادر منه في الانشاء كتبادر الشك في الاخبار والمراد بالانشاء

هنا اعم من الطلبي والانشاء الشرعي على ما اشعر به تمثيله بقوله نحو فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه بمعنى الامر وتفريعه بقوله ففي هذا حر وهذا **قوله** فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام قال في التقرير هذا الكلام انشاء يحتمل الخبر لانه في وضعه الاصلي خبر الا ان الخبر يقتضي تقدم المخبر عنه على ما عليه وضعه وحيث لم تتقدم الحرية فيما نحن فيه لم يصح الاخبار عنها فجعلناه انشاء حذرا عن اللغو او قدرنا ثبوت الحرية قبيل هذا الكلام اقتضاء تصحيحا له ولاية على ذلك ثم صار انشاء شرعا وعرفا انتهى وهكذا في الكشف فظهر منه ان يجعل هذا الكلام انشاء طريقين احدهما ان يجعل انشاء شرعا ابتداء والثاني ان يجعل انشاء بعد تقدير ثبوت الحرية قبيله والشارح رحمه الله اختار الطريقة الثانية **قوله** لرجحان احتمال الخبرية ههنا يعني انه يحمل على الخبر لرجحان جهة الخبرية بكون احد الامرين حرا فلا يجعل انشاء فلا يعتق العبد **قوله** يوجب ولاية تعيين اي فيما اذا كان كل من الامرين المشار اليهما محلا للحرية بان يكون كل منهما عبدا له او محلا للطلاق بيان يكون كل منهما زوجته **قوله** يعبر عنها اي عن تلك الولاية **قوله** كما سبق حيث قال يوجب التخيير في الانشاء **قوله** ايضا اي كما يجمع القول المذكور تينك الجهتين **قوله** فشرط الجهة انشائيته اي شرط لانشائية ذلك التعيين والبيان صلاحية المحل للمعنى المبين اعني الحرية لان ايجاد الشيء في محل مسبوق بصلاحية المحل البتة **قوله** لا يصدق لعدم صلاحية المحل اعني الميت **قوله** والجهة اخبارية اي اخبارية ذلك البيان **قوله** فانه لا جبر في الانشاءات اذ المرء لا يجبر على انشاء عتق عبده **قوله** كما اذا اقر بالمجهول بان يقول لفلان علي مال **قوله** او من هنا اي من الصلاحية للاتصاف على السوية لان مناط الشك والتخيير هو استواء الطرفين فكان المشار اليه مذكورا بجميع اجزائه في قوله او واحد ما فوقه فيوجب الشك في الاخبار والتخيير في الانشاء **قوله** هذا هو العلة الصحيحة توضيحه ان ابا يوسف ومحمدا قالا في المسئلة المذكورة ان هذا القول من المولى لغو لا يثبت به شيء وعللوه اكثر مشايخنا بانه وضع او لاحد الشيئين لا على التعيين وما هو كذلك فهو غير محل للعتق فكلم كلام مصادف المحل فلغي اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلانه مبهم لتردده بين ما يصلح وما لا يصلح وما كان مبهما لا يصلح محلا للايجاب فهذا لا يصلح للايجاب وانما الصالح له هو الواحد المعين ولم يوجد ههنا واعترض عليه بعض المحققين بان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام المبهم اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ولهذا عدل عنه الشارح رحمه الله الى التعليل بعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية ولا يخفى عليك انه لا حاجة الى هذا العدول لما قاله الفاضل الشريف في الجواب عن الاعتراض المذكور ان العتق لا يتعلق بالمفهوم العام ولم يقل به احد من الفقهاء بل ما تعلق به العتق هو الذات المبهمة اي الفرد المنتشر في الجنس بين الافراد والذات المبهمة من حيث انها مبهمة دائرة بين العبد ودابته ولا تصلح محلا للعتق فبطل ذلك القول وصار لغوا من الكلام وهذا معنى كلام المشايخ ان وضع او لاحد الشيئين لا على التعيين ثم الظاهر من كلام الشارح والمشايخ انه لو نوى العبد خاصة في هذا الكلام لم يعتق العبد عندهما لان اللغو من الكلام لا حكم له اصلا على ما صرح به في الكشف والتقرير لكنه قال في الكشف نقلا عن المبسوط اذا جمع بين عبده وبين ما لا يقع عليه العتق من ميت او اسطوانة او حمار فقال هذا حر او هذا او قال احدهما حر لا يعتق عبده في قول ابي يوسف ومحمد الا ان يعينه لانه ردد كلامه بين عبده وغيره فلا يتعين عبده الا بالنية كما لو جمع بين عبده وعبد غيره وقال احدكما حر فانه لا يتعين عتق عبده الا بالنية لان عبد الغير ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك **قوله** وان صحح ابو حنيفة هذا القول فيه وفي تقديم قول الامامين اشارة الى رجحان قولهما وحاصل قول ابي حنيفة القول بموجب العلة يعني سلمنا ان او لاحد الامرين الشيئين لا على التعيين وما هو كذلك لا يكون محلا للعتق لكنه لا يلزم من ذلك عدم وقوع العتق من جهة اخرى وهي ان هذا الكلام يحتمل التعيين وكل ما كان من محتملات اللفظ يجوز ان يستعمل اللفظ فيه مجازا عند وجود القرينة فهذا الكلام يجوز ان يستعمل في التعيين مجازا اما ان التعيين من محتملاته فلانه لو كان الايجاب في العبدين لزمه التعيين واجبر عليه كما في الاقرار ولم يكن من محتملاته لما اجبر عليه وكذا لو مات احدهما او باعه او عرض على البيع او وهبه وسلمه او تصدق وسلم تعين الاخر للعتق فعلم انه من محتملاته واما استعماله فيه مجازا فظاهر فاذا جاز ان يكون مجازا عن التعيين يحمل عليه عند تعذر الحقيقة لان العمل بالمحتمل اولى من الاهدار بالكلية فيلغو ذكر ما ضم الى العبد من الدابة ونحوها كما في الوصية للحي والميت فصار كانه قال لعبده هذا حر وسكت فصار ما وضع لحقيقته مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقته كما هو اصله في العمل بالمجاز من ان خلفية المجاز عن الحقيقة عنده في اللفظ على ما تقدم خلافا لهما فانهما تنكران المجاز عند استحالة الحكم بالحقيقة بناء على ان المجاز عندهما خلف عن الحقيقة في الحكم لا في اللفظ فاذا لم يكن المحل صالحا لحكم الحقيقة لغي كلامه **قوله** وهي تحتمل التعيين راجع الى العين **قوله** وهو المأخوذ من صدر الكلام وهو احدهما **قوله** وقيل لا يعتق قائله هو الفراء **قوله** ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين فان شاء اوقع العتق على الاول وان شاء على الثاني والثالث **قوله** لان الثالث عطف على ما قبله اي الثاني لقربه ولكونه مذكورا صريحا بخلاف المأخوذ من صدر الكلام لانه غير مذكور صريحا وبعيد من الثالث بالنسبة الى الثاني **قوله** كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا اجاب جمهور اصحابنا عن هذه المسئلة بان القياس فيها ان لا يحنث الا بان يجمع في التكلم بين احد الاولين وبين الثالث كما هو قول زفر ايضا لكنا قلنا ان الثابت باو ههنا نكرة في موضع النفي فاوجب العموم على طريق الافراد فصار تقديره لا اكلم هذا ولا هذا فلما قال وهذا عطف بواو الجمع فصار جامعا له الى الثاني بنفي واحد فشاركه فصار كانه قال لا اكلم هذا ولا هذين والجمع في النفي يوجب الاتحاد في الحنث والتفريق يوجب الافتراق كما تقول والله لا اكلم فلانا ولا فلانا فايهما كلمت وجب الحنث **قوله** والاولى اي قول الجمهور **قوله** ان تقدير الكلام على الاول اي على قول الجمهور وعلى الثاني اي على قول الفراء هذا الوجه مأخوذ من كلام شمس الائمة حيث قال لا وجه لتصحيح ما قال الفراء لان خبر المثنى غير خبر الواحد لفظا يقال للواحد حر وللاثنين حران والمذكور من الخبر في الصدر قوله حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين ولا وجه

لاثبات ضرا خر لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور اولاثبات ضرا خر مثل الاول لفظا لا لاثبات ضرا خر مخالف له لفظا
بخلاف مسئلة اليمين لان الخبر المذكور يصلح للمثنى كما يصلح للواحد فانه يقول لا اكلم هذا ولا اكلم هذين انتهى الا ان المص جعل
وجها للاولوية والرجحان كصاحب التوضيح ومنه جعل شمس [illegible] الائمة وجها لعدم الجواز والاولى والاولى جعله وجها
للاولوية وهو ظاهر قوله فتقديره في المعطوف عليه اولى للتطابق اللفظي قوله فيتوقف عليه اى يتوقف
الاول على ان يكون مغيرا قوله كما في لا اكلم هذا وهذا فانه بدون عطف الثاني يوجب الحنث بالتكلم بالاول وحده
ولما عطف الثاني عليه غير وجوب الحنث الى التكلم بكليهما فكذا فيما نحن فيه لو لم يعطف الثالث على الثاني كان له
ان يختار الثاني وحده وبعد العطف عليه ليس له ذلك بل يجب ان يختار الاول وحده او الاخيرين جميعا فكان
من هذا الوجه مغيرا قوله واجيب عن الاول وقد اجيب عنه بوجهين اخرين احدهما انه يلزم كثرة الحذف ودفع
بانه مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار عند الجمهور هذا حر وهذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير
المثل لان الحرية القائمة بكل يغاير الحرية القائمة بالاخر وبانه معارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا
على ما ذكرناه في دليل الفراء والثاني ان المعطوف في هذا الوجه وهو مجموع الثاني والثالث بعد عطف الثالث على الثاني
فيجب ان يلاحظ فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصوري وح يصير معنى او هذا وهذا في معنى هذان
ولا شك ان هذا يقتضي خبرا مطابقا في التثنية وهو حران لا حر وحر قوله ان لا يجتمعا في احد شقي التخيير
اى وقد قال الفراء ان الثاني والثالث يجتمعان في الشق الثاني للتخيير حيث قال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين
فلا يصلح جوابا له قوله لا تشريك نظيره ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فان الثاني لا يتعلق
بالشرط لافراد خبره بالذكر فان قيل هذا من قبيل قياس عطف المقدر على عطف المذكور فلا يصح قلنا ممنوع
بل هو من قبيل قياس عطف المقدر على عطف ~~المذكور على المذكور~~ الملفوظ على الملفوظ وذا جائز فان
نسبة المعطوف الى المعطوف عليه نسبة واحدة اذا كان كلاهما ملفوظين او مقدرين قوله وعن الثاني
اجاب عنه السيد الشريف بوجه اخر بانه قال لا يخفى عليك ان هذا المنع اى الاعتراض على الوجه الثاني مكابرة
لانك اذا قلت جاءني زيد فقد اثبت المجيء لزيد ثم قولك وعمرو ليس الا لاثبات المجيء لعمرو ومجيء زيد على حاله
بلا تفاوت فان قيل انه اذا لم يكن تشريك الثالث للثاني بعطفه عليه كان له ان يختار الثاني وحده واذا عطف
عليه لم يكن ذلك فكان مغيرا قلنا ذلك امر خارج عن معنى الواو ولا اعتبار بمثل هذه المغيرات والا لزم ان
يكون منطلق مغيرا لزيد لانك اذا قلت زيد فلك ان تقول والله ما تلفظت الا بزيد واذا ضممت اليه منطلق
ليس لك ذلك وكذلك كل ثان لاول قوله وفيه النزاع فانه عند الجمهور معطوف على المأخوذ من صدر الكلام
وعند الفراء معطوف على الثاني كما تقدم قوله تفيد العموم اى السلب الكلي قوله فيتمثل اى يتمثل النهي عليه السلام
ذلك

ذلك النهي بان لا يطيعهما اصلا لا بان لا يطيع واحدا منهما فقط والا لفات السلب الكلي ثم الواقع في النسخ التي عندنا
لا بان يطيع بترك حرف النفي ولا يخفى عليك ان الاولى ان يقول بان لا يطيع بحرف النفي تأمل قوله بان يقع في اليمين
المثبت لان هذا اليمين للمنع قوله انها لاحد الامرين من غير تعيين اعلم ان لفظة احد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى
الواحد وح همزته منقلبة عن الواو وجمعه احاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب وح يستوي فيه المذكر والمؤنث و
المثنى والمجموع وح همزته اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب الا مع كل على ما صرح به في المطول فقوله ان
او لاحد الامرين لا يجوز ان يحمل على الثاني لان احد على المعنى الثاني لا يستعمل الا في ذوي العقول اذ لا يصلح غيرهم لان يخاطب ولانه
بهذا المعنى لا يستعمل في [illegible] الايجاب بدون كل وقوله لاحد الامرين ايجاب فلا يجوز استعماله فيه فتعين حمله على المعنى
الاول اعني انه بمعنى الواحد فلهذا قال وانتفاء الواحد اشارة الى ذلك وههنا بحث وهو ان قوله وانتفاء الواحد المبهم
يشعر بان المراد بقولهم ان او لاحد الامرين الذي هو اعم من كل هو الفرد المنتشر لا المفهوم الاعم وقد حمله على ذلك فيما
سبق عند الرد على صاحب التنقيح فبين كلاميه تناف تأمل قوله الا بانتفاء المجموع لا يخفى عليك ان الاولى ان يقول الا
بانتفاء كل واحد لان انتفاء المجموع لا يستلزم السلب الكلي الذي هو المراد ههنا لجواز انتفاء المجموع بانتفاء جزء منه
قوله لا تطع احدا منهما وهو نكرة فان قيل انه قد ذكر ان او لاحد الامرين بالاضافة وهو المصرح في عامة الكتب فكيف نكرها
ههنا باحد منكر بل المناسب ان يقول لا تطع احدهما بالاضافة قلنا ان احدا متوغلة في الابهام مثل غير وشبه وبالاضافة
الى المعرفة لا يتعرف ولا يتخصص ولهذا قال من غير تعيين بعد جعله مضافا الى الامرين ثم فسرها بالنكرة ولو افادت
الاضافة التعريف او التخصيص لما صح قوله من غير تعيين وتفسيره بالنكرة ولهذا قال في التلويح ان احدا مع الاضافة مبهم
غير معين وقال ابن يعيش وفي احد من الابهام ما ليس في واحد تقول جاءني احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين
ثم اعلم لا خفاء في ان كلمة او يفيد السلب الكلي في سياق النفي بمجرده عن قرينة خلافه واما لفظ احد فانما يفيده اذا كان
نكرة غير مضافة نحو لا تطع احدا منهما واما اذا كان مضافا فلا يفيد السلب الكلي ويدل عليه ما ذكر في الجامع انه لو قال والله
لا اقرب احديكما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والقياس عدم الفرق بين او وبين احد الا ان كلمة احد خاصة صيغة
ومعنى فلا يعم بشيء من دلائل العموم فكذا بوقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم بوقوعها في موضع
الاباحة فكذا في موضع النفي كذا في التلويح والتقرير فان قيل ان احدا لما كان خاصا صيغة ومعنى لا يقبل العموم بشيء من
دلائل العموم فكيف يفيد العموم في نحو لا تطع احدا منهما قلنا انما لزم العموم من الضرورة لا من احد قوله يحنث بفعل احدهما
لانها للسلب الكلي قوله قال صاحب التلويح كما ذهب اليه صاحب الكشاف استدل صاحب الكشاف بهذه الاية
الكريمة على ان مجرد الايمان بدون ان يكون فيه كسب خير ليس بنافع ولا يخلص صاحبه عن الخلود في النار كما هو مذهب
المعتزلة حيث قال قوله لم يكن امنت من قبل صفة لقوله نفسا وقوله او كسبت في ايمانها خيرا عطف على امنت

والمعنى ان اشراط الساعة اذا جاءت وهي ايات ملجئة ذهب اوان التكليف عندها فلم ينفع الايمان حينئذ نفسا
غير مقدمة ايمانها من قبل ظهور الايات او مقدمة ايمانها غير كاسبة خيرا بايمانها فلم يفرق كما ترى بين النفس الكافرة
اذا امنت في غير وقت الايمان وبين النفس التي امنت في وقتها ولم يكتسب خيرا انتهى فقد حمل او في اوكسبت
على نفي العموم ورفع الايجاب الكلي والمعنى لا ينفع نفسا ايمانها انتفى منها مجموع الايمان والعمل الصالح في الايمان
قبل اشراط الساعة ويلزمه المساواة بين النفس الكافرة اذا امنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس
التي امنت قبلها ولم يكتسب خيرا فيه لان انتفاء مجموع الايمان والعمل الصالح فيه قد يكون بانتفاء المجموع وهو
في النفس الكافرة وقد يكون بانتفاء العمل الصالح مع وجود الايمان وهو في النفس التي امنت في وقتها ولم يكتسب
خيرا ولم يحملها على عموم النفي والسلب الكلي على ما حمله عامة اهل السنة على معنى لا ينفع نفسا ايمانها انتفى منها
كل من الايمان والعمل الصالح فيه قبل ظهور الاشراط فيلزم تخصيص عدم نفع الايمان بالنفس الكافرة التي لم تكن امنت
قبلها بل امنت بعدها لان انتفاء كل واحد من الايمان والعمل الصالح قبلها لا يكون الا في النفس الكافرة ولا يدل على
عدم نفع الايمان لمن كان امن قبل اشراط الساعة لكنه لم يكتسب خيرا فيه وانما حمل صاحب الكشاف الاية على
حمله لا على ما حمله اهل السنة من السلب الكلي لانها لو حملت على السلب الكلي لزم التكرار في الاية بلا فائدة وذلك
لان معناها ح لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت ولم تكتسب خيرا فيه ونفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير فيه
فلا حاجة الى نفيه مستقلا فيكون ذكره لغوا فحمله على نفي المجموع فافاد التسوية المذكورة بناء على ان نفي المجموع
قد يكون بانتفاء جميع اجزائه وقد يكون بانتفاء بعض اجزائه فقوله لان نفي الايمان اه متعلق بقوله ولم يحمله
وقوله يستلزم نفي كسب الخير في الايمان فح يلزم التكرار بلا فائدة واجيب عنه بوجوه الاول ان قوله اوكسبت
في ايمانها خيرا انما يكون لغوا على تقدير السلب الكلي ان لو كان المقصود منه مجرد بيان عموم النفي وليس كذلك
بل المقصود منه بيان اشتراط النفع باحد الامرين على معنى لا ينفع نفسا خلت عن كل من الامرين على السلب
الكلي ايمانها بل شرط النفع اتصافها قبل ظهور الاشراط باحد الامرين اعني الايمان السابق المكتسب فيه
الخير واصل الايمان يعني لا ينفع نفسا ايمانها ما لم يتصف باحد هذين الامرين قبل ظهور الاشراط الثاني لا نسلم ان قوله
اوكسبت عطف على قوله امنت بل هو معطوف على قوله لم تكن والمعنى لا ينفع نفسا ايمانها الذي حدث حين
يأتي بعض الاشراط ولم تكن امنت قبل اوكسبت في ذلك الايمان الحادث خيرا فعلى هذا يكون او بمعنى الواو ولا يخفى
عليك ضعف هذا الجواب لان مراد المجيب بيان كون او للسلب الكلي وكونه بمعنى الواو ينافيه الثالث ان
الاية الكريمة من باب اللف التقديري اي لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها فيه لم تكن امنت من قبل اوكسبت
فيه خيرا ففيه لف استغني عن ذكره بذكر النشر فتوافق الايات والاحاديث الشاهدة بان مجرد الايمان ينفع

ويورث

ويورث النجاة من العذاب ولو بعد حين اذا عرفت هذا فالعلامة التفتازاني لما قال في التلويح اه واذا استعملت
في النفي فهو لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لايقاع
احد النفيين فح يفيد عدم الشمول كما ذكر صاحب الكشاف في قوله تع لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل
اوكسبت في ايمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا امنت عند ظهور اشراط الساعة وبين
النفس التي امنت قبلها ولم يكتسب خيرا ولم يحمله على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان ح للنفس التي لم تقدم
الايمان ولا كسب الخير فيه لانه اذا نفي الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم اي النفس
التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح انتهى حمل الشارح مراد العلامة بقوله اذا استعملت او في النفي على وقوعها في سياق
النفي بان ينسحب النفي على العطف باو فاعترض عليه بان هذا القول من العلامة يدل على ان مراد صاحب الكشاف
باو في الاية المذكورة هي الواقعة في سياق النفي فكان الواجب ان يفيد عموم النفي الا ان القرينة المانعة منه دلت على ان
المراد نفي العموم لكن كون مراد صاحب الكشاف ذلك ممنوع بل يحتمل ان يكون مراده ان او دخلت على النفي فافادت
ايقاع احد النفيين لا عمومه على معنى لم تكن امنت اولم تكن كسبت ثم ايد ذلك بما ذكره التفتازاني في شرح الكشاف
بان كلامه ثم يدل على ان مراد صاحب الكشاف ما ذكرناه من ان او داخل على النفي وعطف له لا العكس فصار
بين كلامي العلامة تناف اقول لا نسلم ان مراد العلامة بما ذكره في التلويح وقوع او في سياق النفي حتى يلزمه التنافي
بين كلاميه لجواز ان يكون مراده باستعمالها في النفي ذكرها في صورة النفي واجتماعها معه لا وقوعها في سياق
النفي فحاصل كلامه ان او اذا اجتمعت مع النفي فالظاهر المتبادر توجه النفي الى العطف باو فح يفيد شمول
العدم الا اذا قامت قرينة على انه لايقاع احد النفيين فح يعتبر النفي اولا ثم عطف احد النفيين على الاخر فيفيد
نفي العموم كما في الاية المذكورة على ما ذكره صاحب الكشاف وهذا بعينه ما ذكره التفتازاني في شرح الكشاف
فلا مخالفة بين كلاميه ولو سلم ان مراد العلامة بما في التلويح ما ذكره الشارح لكن ضير فيه لجواز ان يكون
مراده الاشارة الى تعدد الطريق لعدم اعتبار تعيين الطريق في الوصول الى المطلوب وذلك لان مراد صاحب
الكشاف حمل او في الاية المذكورة على نفي العموم لا على عموم النفي بقرينة لزوم التكرار على تقدير الثاني وذلك يحصل
بطريقين احدهما ان يجعل النفي مسلطا على العطف باو على ما اشار اليه في التلويح والثاني ان يجعل او مسلطا على النفي
على ما اشار اليه في شرح الكشاف والمقصود من كلا الطريقين نفي مجموع الامرين الايمان وكسب الخير فيه
اما على الطريق الاول فظاهر واما على الطريق الثاني فلان ايقاع احد النفيين يستلزم بالضرورة نفي المجموع لان
المراد بالنفيين نفي اصل الايمان ونفي مجموع الايمان وكسب الخير فيه فبايقاع ايهما ينتفي المجموع قوله فليتامل
لعله اشارة الى ان ما ذكره من البحث الثاني بقوله واما ثانيا يفضي الى جواز العطف على معمولي عاملين مختلفين بكلمة او

وليس له ثبت قوله فانها النفي الشمول اعلم ان حكم او يكون عكس حكم الواو لان الواو لنفي المجموع وكلما
هو لنفي المجموع يكون حكمه عكس حكم او اما الصغرى فلان الواو في الاثبات للجمع واذا دخل عليه النفي يكون ذلك الجمع نفي
واما الكبرى فلان نفي المجموع قد يكون بانتفاء كل جزئيه وقد يكون بانتفاء احد جزئيه فلا يكون سلبا كليا ولا يستلزمه
الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها للسلب الكلي فالاول نحو لا ترتكب الزنا واكل مال اليتيم اي لا تفعل واحدا منهما
لا هذا ولا ذاك والثاني نحو ما جاءني زيد ولا عمرو بزيادة لا المؤكدة للنفي ففي الصورتين فهي للسلب الكلي بخلاف او فانها
للسلب الكلي في سياق النفي الا ان تدل قرينة على انها للسلب الجزئي وقد يجيء الواو في سياق النفي لنفي المجموع من حيث
المجموع لا للسلب الكلي ولا لنفي واحد منهما وذلك فيما اذا كان للاجتماع تاثير في المنع نحو لا تتناول اللبن والسمك
فان المراد نفي المجموع من حيث المجموع اي كلاهما معا حتى لو تناول واحدا منهما لا يقال انه لم يمتثل قوله وقد يكون
او للاباحة اي في الانشاء قوله مع جواز الجمع هذا ما قال فخر الاسلام في الفرق بين الاباحة والتخيير وفرق ما
بين التخيير والاباحة ان الجمع بين الامرين في التخيير يجعل المامور مخالفا للامر وفي الاباحة موافقا له انتهى
قوله فجواز الجمع وامتناعه لا يخفى عليك ان الاولى ان يقول فجواز الاباحة والتخيير انما هو بحسب القرائن وهذا ما قال
فخر الاسلام وانما تعرف الاباحة من التخيير بحال تدل عليه اي على احدهما لكن الامر فيه سهل قالوا ومن دلائل الاباحة
ان يكون الكلام بعد سبق الحظر نحو لا تكلم [illegible] احدا الا فلانا او فلانا او ان تعرف الصيغة المرغوبة في كل واحد منهما
فكان له الخيار في الجمع بينهما كما في نحو جالس الفقهاء او المحدثين او يكون مقصوده اظهار السماحة كما في نحو خذ من مالي
هذا او هذا ومن هنا قالوا فيمن حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا ان له ان يكلمهما جميعا وكذلك اذا قال الا ان يكون
الا فلانة او فلانة فليس بمول منهما ولو قال قد برئ فلان من كل حق لي قبله الا دراهم او دنانير ان له ان يدعي
المالين جميعا لان هذا مواضع اباحة والاباحة من دلائل العموم اما الاولى فلانه استثنى من الحظر والاستثناء
من الحظر اباحة واما الثانية فلان الاباحة اطلاق والاطلاق رفع المانع وذلك يوجب التوسعة والتعميم قوله
كما في خصال الكفارة اعلم انهم اختلفوا في خصال الكفارة فذهب بعض مشايخنا والمعتزلة الى ان الكل واجب على البدل
فاذا فعل احدها سقط الباقي وذهب الجمهور واختاره فخر الاسلام الى ان الواجب واحد من هذه الجملة التي نطقت
بها قوله تع فاطعام عشرة مساكين الاية وانما يتعين ذلك باختيار المكلف فعلا ضمنا لا قولا ثم لو اتى بالكل كان الواجب
واحدا وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب على [illegible] واحد وهو ما كان ادنى قيمة ثم اختلف الاولون فقال منهم
ابو الحسين البصري المراد بوجوب الجميع عدم جواز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به وللمكلف اختيار واحد وهو
مذهب الفقهاء فكان النزاع لفظيا وقال بعضهم لو اتى بالجميع يثاب على كل واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل
فكان الخلاف معنويا واستدلوا بان احد الاشياء غير معين اما ان يكون موجبا ثبوت الحكم في واحد غير معين او في واحد

معين او في الجميع على سبيل الجمع او على سبيل البدل لا سبيل الى الثاني والثالث لانه خلاف الصيغة [illegible] والاجماع
ولا الى الاول لانه تكليف بالمجهول وهو محال فتعين وجوب الكل على سبيل البدل وهو طريق موافق للاصول
فان فرض الكفاية يجب على الكل بطريق البدل حتى لو قام به البعض سقط عن الباقين ولو قام به الكل يثاب كلهم ولو ترك
الكل يعاقب الكل واستدل الجمهور بانها ذكرت في موضع الانشاء وما كان كذلك يوجب التخيير على احتمال الاباحة فهذه
توجب التخيير على احتمال الاباحة حتى اذا فعل الكل جاز فالحمل على الكل على سبيل البدل الغاء للنص عن مقتضاه مع امكان العمل
به وذلك باطل فيكون الواجب احدها لانه عمل بمقتضاه والقياس على فرض الكفاية باطل لانه واجب على سبيل الجمع لكنه
سقط باتيان البعض عن الباقين وقولهم التكليف بالمجهول محال ممنوع لان التكليف مبني على سبب العلم لا على حقيقته
كبنائه على سبب القدرة لا على حقيقتها وهو حاصل لان باختيار المكلف وشروعه في الفعل يصير معلوما ولان الواحد من تلك
الامور من حيث مفهومه الذي لا يتعدى تلك الامور معلوم وذلك كاف في التكليف والابهام انما جاء من تعدد ما صدق
عليه وذا لا يضر لانه يرتفع باختيار المكلف واحدا معينا من تلك الامور وما ذكرناه من تحرير المذهب سقط ما يتوهم
من انه اذا جمع بين خصال الكفارة يكون اتيانا بالمامور به اذ تخيير صورة لصدق المامور به صورة على كل واحد منها
فلا يصح قوله فهي امر الوجوب لا يكون الامتثال الا باحدها ووجه السقوط ان هذا انما يرد على مذهب البعض لا على مذهب
الجمهور لان الواجب على هذا المذهب واحد لا غير فالاتيان بالمجموع لم يكن اتيانا بالمامور به الا باعتبار اشتماله على المامور به
وليس الجمع للامتثال بالامر بل بالاباحة الاصلية بل لا يرد على مذهب البعض ايضا لان الواجب عندهم هو الجميع على البدل
كما عرفت قوله فان كان الاصل فيه اي في التخيير قوله وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة فان قيل لم يسم الاباحة
فقط قلنا لوجوب الاتيان بواحد منها ولا يجب في الاباحة قوله وقد يكون او للعطف بل بمعنى حتى له يعني ان او اذا دخلت
على الافعال فلها معنى اخر لا يوجد فيها اذا دخلت على الاسماء وهو ان تجعل بمعنى حتى او بمعنى الى ان مجازا للمناسبة
بين او وبين هذه الحروف لان او لاحد المذكورين وتعيين كل واحد منها باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الاخر كما ان
الوصول الى الغاية في حتى والى قاطع للفعل الممتد الى الغاية وكان الفعل الاول ممتدا في جميع الاوقات الا وقت
وقوع الفعل الثاني فعنده [illegible] ينقطع امتداده في صورة الاستثناء وسياتي الاشارة الى هذه المناسبة في الكتاب
قوله اذا وقع بعدها مضارع منصوب اه هذا بيان لموقع كون او بمعنى احد الحروف الثلاثة المذكورة يعني
ان او انما يكون بمعنى احد هذه الحروف [illegible] في محل يكون بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب
بل يكون فعلا ممتدا في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او وفيه اشارة الى وجه المناسبة بينها ايضا قوله
على احد الاقاويل اختلفوا في تفسيره فقال صاحب الكشاف ان قوله او يتوب عليهم عطف على ما قبله وليس لك
من الامر شيء وقوله وليس لك من الامر شيء جملة معترضة والمعنى ان الله تع مالك امرهم اما ان يهلكهم او يهزمهم او

يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم
ومجاهدتهم فعلى هذا يكون او على حقيقته ولا مانع منه لانه عطف المضارع على المضارع فلا يكون مما نحن فيه وقيل
قوله او يتوب عليهم منصوب باضمار ان في حكم اسم معطوف باو على الامر او على شيء اي ليس لك امرهم شيء او التوبة
عليهم او تعذيبهم وعلى هذا القول يكون او على حقيقته ايضا وقيل وهو ما ذكره الشارح رضي الله تع انه ليس بعطف
على ما قبل ليس لك على ما ذكره صاحب الكشاف ولا على ليس لك او على شيء بتقدير ان على ما ذكره ذلك القائل
بل هو بمعنى الغاية على معنى ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم او بمعنى الا ان يقع
توبتهم او تعذيبهم وذلك لان عطفه على ما قبل وليس لك خلاف تبادر الذهن بحسب اللفظ وكذا عطفه على ليس لك
او على شيء بجعله بتاويل الاسم بتقدير ان وعطفه على ليس لك بلا تاويل الاسم من قبيل عطف المستقبل على الماضي وعلى
شيء من قبيل عطف الفعل على الاسم والكل غير مستحسن في كلام الله تع فيكون بمعنى الغاية مجازا بالمناسبة بينهما قوله في
عذابهم او استصلاحهم اشارة الى الاختلاف في الرواية في سبب نزوله فانه روى ان سبب نزوله ان النبي عليه السلام استأذنه
ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك وروى ايضا ان النبي عليه السلام لما شج وجهه يوم احد سال اصحابه ان يلعنهم ويدعو
باهلاكهم فقال عليه السلام ما بعثني الله لعانا ولا طعانا ولكن بعثني داعيا ورحمة اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون
فنزلت الاية ونهى عن سؤال الهداية فان قيل ان او اذا كان بمعنى حتى ويكون للغاية ينتهي النهي عند توبتهم على ما هو
وضع الغاية فيصح الدعاء عليهم او سؤال الهداية والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل اجيب عنه بان الكلام ساكت
عنه والساكت ليس بحجة ولو سلم انه حجة لكن نختار الشق الثاني قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا ممنوع لم لا يجوز ان يكون
المراد من سؤال الهداية الدوام والثبات عليها وذلك جائز بعد توبتهم قوله وتحريم ان يدعو عليهم بالهلاك
لا يخفى عليك انه لو قال ان يدعو عليهم او لهم بالهلاك او الصلاح لكان اولى واوفق كما سبق قوله لا يحصل مع العطف لفوات
العلية المذكورة فيه قوله وهو الغاية يشمل حتى والى لان كلاهما يفيد الغاية قوله لان تناول احد المذكورين شروع
في بيان المناسبة والعلاقة بينها وبين الغاية والاستثناء قوله الامتداد وشمول الاوقات الاول بالنظر الى الغاية
والثاني بالنظر الى الاستثناء قوله فوجب اضمار ان اي في الغاية والاستثناء اما في الغاية فلان حرف الجر لا يدخل الا
على الاسم واما في الاستثناء فليكون المستثنى مصدرا منزلا منزلة الوقت لان ان يجعل مدخوله في تاويل المصدر
قوله اما بحرف الجر كما في حتى والى قوله وقد يكون او بمعنى الشرط فيه سيبويه امرين احدهما تقدم نفي او نهي والثاني
اعادة العامل نحو ما قام زيد او ما قام عمرو ولا يقم زيد او لا يقم عمرو واجازه الكوفيون وابو علي وابو الفتح مطلقا
بلا شرط شيء فتمثيل بالاية المذكورة انما يتمشى على مذهب الكوفيين قوله على انه ورد في الحديث بيانه وهو ما روى
عن محمد عن ابي يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس ان النبي عليه السلام وادع ابا بردة هلال بن عويمر الاسلمي

فجاء

فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحاب ابي بردة الطريق فنزل جبرائيل عليه السلام على النبي عليه السلام
بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذه قتل ومن اخذ مالا ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف
وفي رواية عطية عن ابن عباس ومن اخاف الطريق ولم يقتل ولم يأخذ المال نفي فان قيل ان بارادة الاسلام لا يثبت
الاسلام ولا يخرج بها عن كونه حربيا والحد لا يجب على من قطع الطريق على الحربي ولو مستأمنا فكيف يصح الاحتجاج
به اجيب بان معناه يريدون احكام الاسلام فانهم اسلموا وهاجروا لتعلم احكام الاسلام ولو سلم انه على ظاهره
لكن من جاء على قصد الاسلام من داره ودخل دارنا فهو بمنزلة اهل الذمة والحد يجب على من قطع الطريق على اهل الذمة
قوله بابه في المتن اي جعل او بمعنى بل قوله ان خلط الكلامين اي الجوابين المذكورين قوله ووجه التسمية مشهورة اعني
انها تجر معنى الفعل وشبهه الى ما يليها وانها تعمل عمل الجر كما سميت بعض الحروف حروف الجزم وحروف النصب
لعمل الجزم والنصب قوله فالباء للالصاق اعلم ان الالصاق على نوعين حقيقي كما مسكت بزيد اذا قبضت
على شيء من جسمه او ثوبه الذي على بدنه ولو قلت امسكته احتمل ذلك وان يكون منعته من التصرف ومجازي نحو
مررت بزيد كذا قالوا وفي المغني ان الالصاق انما يكون حقيقيا اذا كان مفضيا الى نفس المجرور كامسكت بزيد
فان افضى الى ما يقرب منه فمجاز كمررت بزيد فالشارح رضي الله فسره اولا بايصال الشيء بالشيء ثم مثله
بالمجازي والاولى تمثيله بالحقيقي الا ان المناقشة في المثال مهجورة والمراد بالشيء الاول هو معنى الفعل وما يشبهه
من اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة والمصدر والظروف وبالشيء الثاني هو الاسم لفظا او تقديرا فلا يرد
نحو بما رحبت فانه في تقدير الاسم ولا نحو همزة التعدية في مثل اكرمت زيدا مع كونها موصلة معنى الفعل الى ما يليها
فان ما يليها هو الفعل لا الاسم لا لفظا ولا تقديرا على ان كونها موصلة معنى الفعل الى ما يليها ممنوع تامل ثم اعلم
انه يتفرع على كون الباء للالصاق مسائل منها ما ذكره فخر الاسلام لو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر ينصرف
الكلام الى الخبر الصادق لان ما صحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر ولكن مفعول الخبر محذوف بدلالة حرف الالصاق
فيكون معناه ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدومه والقدوم اسم لفعل موجود بخلاف قوله ان اخبرتني ان فلانا قد قدم
فانه يتناول الكذب ايضا لانه غير مشغول بالباء فصلح مفعولا وان مع ما بعدها مصدر ومعناه ان اخبرتني قدومه
ومفعول الخبر كلام لا فعل فصار المفعول الثاني التكلم بقدومه وذلك دليل الوجود لا موجب له لا محالة توضيحه ان
ما وقع مفعول الخبر في المثال المذكور فعل صحبه الباء وكل فعل صحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر فما وقع مفعول الخبر في المثال
المذكور لا يصلح مفعولا اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلما ذكره فخر الاسلام في جامعه ان الاخبار يقتضي مفعولين
احدهما الذي تبلغه والثاني الكلام الذي يصلح دليلا على المعرفة فاذا قال ان اخبرتني بقدوم فلان كان القدوم مشغولا
بالخافض فلم يصلح مفعول الخبر لا حقيقة ولا مجازا لان المشغول لا يشغل فاحتيج الى اضمار مفعول اخر هو من جنس الكلام

مطلب حروف الجر

مطلب الباء

مع انه حمل على حقيقة الاستثناء لا على الغاية على ما تقدم قلنا نعم الا ان هناك ما يقتضي تقدير الملصق بالاذن من جنس
المستثنى منه اعني الباء فقدر المستثنى من جنس المستثنى منه فحمل على حقيقته دون الغاية بخلاف ما نحن فيه اذ ليس ههنا
ما يقتضي تقدير الملصق من جنس المستثنى منه فيصير المستثنى بالضرورة هو الاذن وهو لا يصلح لذلك لعدم المجانسة
فصير الى المجاز فحمل الا بمعنى حتى التي ذكرها الشارح فان قيل لما وجب المصير الى المجاز فلم لم يجعل المستثنى منقطعا
مع انه مجاز ايضا اجيب بان جعله بمعنى حتى مجازا اقرب الى الحقيقة وهي الاتصال لان حتى يكون المعطوف بها
اما جزءا او ما يلاقي اخر جزء وفيه معنى الحقيقة فصار اقرب الى الحقيقة فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يحمل الاستثناء
فيما تعذر الحمل على الحقيقة على الغاية لا على الاستثناء المنقطع اصلا لكونها اقرب الى الحقيقة وهذا ابطال لما اتفق عليه
القوم من القول بالاستثناء المنقطع قلنا انما يحمل على الغاية فيما امكن جعل ما بعد الا غاية لما قبلها كما فيما نحن فيه والا فيحمل على
المنقطع كما في جاءني القوم الا حمارا فان قيل انهم صرحوا في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم ان تكرار الاذن شرط
في الدخول ولو لم يستلزم سقوط الباء سقوط لزوم التكرار لما شرطوه فيه اجيب بانا لا نم ان تكرار الاذن من لفظ الا ان يؤذن
كيف وانه لو كان بلفظ حتى كان الحكم ايضا كذلك بل عرف ذلك من قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي قوله المصدر قد يقع
حينا اي ظرفا يعني ان ان مع الفعل في معنى المصدر فيجوز ان يقع حينا قوله بان هناك وجها ثالثا هذا الوجه قاله الفراء فانه
قال ان ان مع الفعل مصدر ولا اتصال له بما قبله في قوله لا تخرج الا ان اذن الا بصلة فوجب تقدير الصلة وهي الباء و
اجيب عنه بانا لا نم ان المصدر يحتاج في الاتصال الى الصلة ولو سلم فلا نم تعين الباء لذلك حتى يقتضي ملصقا وكلم
فاضمار الجار قليل وان سلم به اللفظ عن الاختلال قوله وقيل انها راجعة الى الالصاق قيل ان الالصاق معنى لا يفارقها
الباء ولهذا اقتصر عليه سيبويه وفرع فخر الاسلام دخولها في الاثمان على كونها للالصاق لكون الملصق به تبعا للملصق
بمنزلة الالة له فدخلت في الاثمان التي هي بمنزلة الالات قوله وجود المبيع اي في ملكه ولا يشترط وجوده في مجلس العقد
قوله والعبد رأس المال اي الثمن لان رأس المال هو الثمن في السلم والمسلم فيه هو المبيع واذا كان الكر في السلم هو المبيع
لا يجوز الاستبدال بشركة او تولية او هبة فيه قبل القبض لان المبيع لا يجوز الاستبدال فيه قبل القبض بشيء من هذه الامور
وكذا لا يجوز التصرف في رأس المال قبل القبض لانه لما كان مستحق القبض في المجلس لم يجز التصرف فيه قبل القبض لان التصرف
فيه قبله يفوت القبض المستحق ويدل على ما ذكرنا قوله عليه السلام لا تأخذ الا سلمك او رأس مالك فانه يمنع التصرف
فيهما قطعا حيث لم يجز اخذ غيرهما بدلا عنهما ولان رأس المال فيه له شبه بالمبيع حيث لا يجوز فيه تفويت القبض بالتمليك
او الابراء كالمبيع فاخذ حكمه فقوله كعدم جواز الاستبدال في الكر قبل القبض ليس على ما ينبغي لاشعاره جواز الاستبدال
في رأس المال قبل القبض مع انه لا يجوز ايضا والجواب عنه ان مراده ان الكر لا يجوز استبداله قبل القبض في عقد السلم لكونه
مبيعا فيه بخلافه في الصورة الاولى فانه يجوز التصرف فيه في تلك الصورة لكونه ثمنا فيه نقل عنه رحمه الله في الحاشية

كانه قال ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان فبقي القدوم على حقيقته فعلا والصاق الخبر بالقدوم لا يتصور قبل
وجوده والباء للالصاق يقتضي وجوده انتهى واعترض عليه بانا لا نسلم ان قوله بقدوم فلان لم يصلح مفعول الخبر من
حيث المعنى والمحل لجواز ان يكون الجار والمجرور منصوب المحل على المفعولية كما في قوله اخبرني بهذا الخبر فلان واجيب
بان عدم صلاحيته لفظا ظاهر على ما اشار اليه فخر الاسلام في جامعه بقوله لان المشغول لا يشغل واما معنى فكذلك لان
القدوم اسم لفعل ومفعول الخبر لا يكون الا كلاما يقع به المعرفة وصحة السند المذكور باعتبار ان المفعول وقع كلاما وليس الكلام فيه
واذا لم يصلح ان يكون مفعولا لا لفظا ولا [illegible] معنى بطل حقيقة الكلام وهو ظاهر ومجازه ايضا لان صحة المجاز تقتضي صحة
التكلم لانه خلف عنها في التكلم على ما مر وهذا ادنى الشرطين فيقدر محذوفا تصحيحا لكلام العاقل البالغ ويكون معناه
ان اخبرتني خبرا ملصقا بهذا الفعل وهو اسم للموجود منه فالم يوجد لا يلصق به الخبر واما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا
قد قدم فانه يتناول الكذب ايضا لانه غير مشغول بالباء فصلح مفعول الخبر لفظا بان يجعلان مع ما بعدها مصدرا حتى يكون
معناه ان اخبرتني قدومه ولكن لم يصح معنى لان مفعول الخبر كلام لا فعل فالحقيقة وان تعذرت لكن المصير الى المجاز ممكن لصحة
الكلام لفظا فكان شرط الحنث التكلم بقدومه والتكلم بالقدوم يوجب الظن به ومنها انه لو قال لامرأته انت طالق بمشية الله تع
لا يقع الطلاق كما لو قال انت طالق ان شاء الله تع لانه لما جعل الطلاق ملصقا بمشيته تع لا يقع قبل المشية اذ لا يتحقق الالصاق
بدون الملصق به لكن الالصاق بمشية الله تع غير معلوم لنا فلا يقع الطلاق ومنها ما ذكره المص بيانه ان الباء في قوله لا تخرج
الا باذني للالصاق فيقتضي ملصقا بالاذن لغة وذلك الملصق هو الخروج وذلك لانه لا بد من تقدير شيء يجانس المستثنى منه
فان المجانسة اصل في [illegible] الاستثناء وهو الخروج بدلالة لا تخرج فانه يدل على مصدره لغة وهو المستثنى منه
لعمومه لكونه نكرة في سياق النفي فصار كانه قال لا تخرج خروجا الا خروجا [illegible] ملصقا باذني وصار الخروج الموصوف
بكونه ملصقا بالاذن مستثنى عاما لان النكرة الموصوفة بصفة عامة تكون عامة فاذا اخرج منه بعض افراده اعني الخروجات
الموصوفة بالالصاق بالاذن بقي ما عداه تحت حكم النفي فاذا خرجت بغير اذنه حنث ومن هذا التقرير اندفع ما يتوهم
انه لا يلزم من بقاء الخروج الغير الملصق بالاذن على حكم النفي عموم الخروج المستثنى لجواز ان يراد به خروج واحد ملصق بالاذن
ووجه الاندفاع يظهر من كون النكرة الموصوفة بصفة عامة عامة وكذا الحال في قوله ان خرجت الا باذني لان اليمين فيه للمنع
فكانه قال لا تخرجي الا باذني فان قيل ان ثبوت المصدر بطريق الاقتضاء ولا عموم في الاقتضاء لانه ثبت ضرورة على ما ياتي
في بحث الاقتضاء فكيف يعم بوقوعه في سياق النفي اجيب بمنع انه من باب الاقتضاء بل من باب الحذف والمحذوف كالمذكور
فيعم بوقوعه في سياق النفي فصار لا تخرج الا باذني من قبيل لا اكل اكلا لا من قبيل لا اكل لان الاكل المدلول عليه بالفعل
ليس بعام لثبوته ضرورة ولان المراد هي الماهية من حيث هي لا الفرد بخلاف اكلا فانه للفرد لكونه مذكورا صريحا فيعم في سياق النفي
قوله اذ لا يمكن حمله على حقيقة الاستثناء لان الاذن ليس من جنس الخروج فان قيل ان هذا الدليل جار بعينه في لا تخرج الا باذني

ح

اورد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلثة لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة
كالملامسة في قوله تع او لامستم النساء اريد بها الوطء مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم
فلا يراد المس باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود رضي الله عنه فعنده المراد بها المس
باليد ولا صحة لتيمم الجنب قلنا اراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان
منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد
الوطء ويحل تيمم الجنب او المس باليد ولا يحل ذلك لانا نقول لا نسلم ان مثل ذلك مخالفة الاجماع وانما
يكون لو رفع امرا متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته
من التلويح

قوله وفيه بحث واعلم ان هذا
السؤال انما يتوهم وروده اذا لم يرجع
الضمير في قوله لان منهم الى الائمة الاربعة
بل الى من بعد الصحابة وهو الظاهر
... الكشف وغيره ان الامام الشافعي قال

قوله بعت كرا بهذا العبد سلم يرد عليه ان هذا التوجيه يزاحم توجيها اخر اقوى منه وهو انه يعتبر الكلام منقولا كما
اعتبر اشتريت مائة درهم بهذا العبد اتفاقا مع ان في هذا التوجيه عمل بحقيقة الشراء وحقيقة الباء وحاصل الجواب
انه لم يتعين السلم انتهى فما ذكره في الكتاب بناء على تسليم كونه سلما قوله اى الاستيعاب المحل مضاف الى المفعول
قوله فلا يجب الاستيعاب في مسح الرأس ذهب الشافعي الى ان المفروض في مسح الرأس بعضه وهو ادنى ما يتناوله
اسم المسح لاطلاق قوله تع وامسحوا برؤسكم والمطلق يسقط بادنى ما ينطلق ولو بشعرة قلنا لو كان كذا لفعل عليه السلام
ولو مرة في العمر اسقاطا الواجب لكنه لم يفعل ما دون الناصية قطعا وليس في الشرع واجب لم يفعله الشارع ولو مرة
عمره قصدا ولم يعلم بل انما فعله دائما في ضمن السنة اى الربع او الاستيعاب ولانه لا يمكن المسح على شعرة الا
بالزيادة عليها وما لا يمكن الواجب الا به فهو واجب فالزيادة واجبة فلا تكون هي وحدها واجبة وذهب مالك
الى ان المفروض هو الاستيعاب مستدلا بان اية الوضوء مجملة بينها بما رواه البخاري من حديث عبد الله
بن زيد انه عليه السلام توضأ ومسح رأسه واستوعب وبالقياس على اية التيمم وهي قوله تع وامسحوا بوجوهكم
وذهب اصحابنا الى انه مقدار الناصية مستدلين بقوله تع وامسحوا برؤسكم وذلك لان الباء قد تدخل على الالة
نحو مسحت الحائط بيدي فيكون لاستيعاب المحل لا الالة وقد تدخل على المحل كما في وامسحوا برؤسكم فيكون لاستيعاب الالة
لا المحل والالة هي اليد وهي غالبا مقدار ربع الرأس فان قيل يجوز ان يكون الباء زائدة على ما روى عن مالك فيكون المعنى
وامسحوا رؤسكم فيفيد الاستيعاب قلنا الغاء الحقيقة مع امكانها لا يجوز وقد امكن هنا لان حقيقته هو الالصاق
وقد امكن هنا ولو باعتبار الاستعانة على ما ذكرناه بخلاف اية التيمم فان الباء فيها زائدة لثبوت الاستيعاب
فيه بالحديث المشهور على ما سيأتي فيكون الباء فيه زائدة بالضرورة فان قيل يجوز ان يكون للتبعيض على ما روى
عن الشافعي فيفيد جواز الاقل من الربع اعني مقدار الشعرة قلنا جعله للتبعيض يفضي الى الترادف والاشتراك اما
الترادف فبكلمة من لانها موضوعة للتبعيض واما الاشتراك فلانها موضوعة للالصاق فلو كانت حقيقة
في التبعيض ايضا لزم الاشتراك وكلاهما غير ثبت في اللغة والقياس على التيمم ليس بشيء اذ لا قياس بين الاصل
والبدل ولان القياس على مسح الخف اولى من القياس على التيمم لجامع الوضوء وحديث عبد الله محمول على الاستحباب
جمعا بين الدليلين قوله فان الوجه لم للكل هذا هو المشهور وقيل ان الوجه ذكر معرفا باللام واللام اما للعهد
او للحقيقة او للاستغراق او زائدة لا سبيل الى الاخير لانه الغاء وهو خلاف الاصل ولا الى الثالث لانه غير مقصود
لان الاستغراق انما يكون في الافراد والخطاب لشخص واحد ولا الى الاول لانه ما ثمة معهود اصلا والثاني يفيد المطلوب
لان الوجه ما يواجه به الانسان وهو من قصاص الشعر الى اسفل الذقن ومن شحمة الاذن الى شحمة الاذن قوله
ولانه من قبيل الاستدلال بدلالة الكتاب تأمل قوله وعلى للاستعلاء قال في المغني الاستعلاء اما على المجرور

وهو الغالب نحو وعليها وعلى الفلك تحملون او على ما يقرب منه نحو اواجد على النار هدى وقد يكون الاستعلاء معنويا
نحو ولهم على ذنب ونحو فضلنا بعضهم على بعض انتهى وقد صرح في بحث الباء ان الاستعلاء على المجرور حقيقي والاستعلاء
على ما يقرب منه مجازي ولم يصرح ان الاستعلاء المعنوي حقيقي او مجازي ولا يخفى عليك انه مجازي ايضا على طريق التشبيه
على ما صرح به في الرضي نحو عليه دين كما يقال ركبه دين كانه يحمل ثقل الدين على عنقه او على ظهره ومنه على قضاء الصلوة
وعليه القصاص لان الحقوق كانها راكبة عليه والى هذا اشار بقوله ولان الواجب مستعل على من عليه لكن الظاهر ان قوله
ولكون الواجب بدل قوله ولان على ما هو الظاهر من قوله الاتي اذا كان على للوجوب تأمل قوله بالوضع الشرعي ولعله اشارة
الى ما قال فخر الاسلام ان كلمة على وضعت لوقوع الشيء على غيره وارتفاعه وعلوه فوقه فصار موضوعا للايجاب والالزام
في قول الرجل لفلان على الف درهم وقال شراحه ان المعاني الاول اعني وقوع الشيء على غيره وارتفاعه وعلوه فوقه معان
لغويات وقوله فصار موضوعا للايجاب والالزام اراد به وضع اهل الفقه قوله دين وانما صار دينا لان الالزام و
الايجاب الكامل انما هو في الدين والاصل في الشيء الكمال الا اذا وصل به قوله وديعة فح لا يصير دينا بل يحمل على وجوب
الحفظ لان على يحتمل الوديعة لما فيها من وجوب الحفظ فيحمل عليه ترجيحا للمحتمل على الموجب الاصلي لكون اللفظ محكما
في الوديعة بذكر لفظها قوله لكون اللفظ محكما متعلق بقوله ترجيحا قوله صلة المبايعة اى زائدة قوله لا ينافي شرطية
مدخولها فيه انا سلمنا انه لا ينافي الشرطية لكنه يلزم منه عدم انفهام الشرطية من على بل معنى يفهم من سوق الكلام نفسه
والفرض كونها منفهمة عن على حيث قال اى في معنى نفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها تأمل قوله ثم لما بين ١٥
بكسر اللام متعلق بقوله يستعمل وقوله من اللزوم بيان لكلمة ما قوله كان الشرط بمنزلة الحقيقة اى بالنسبة الى العوض لكونه
انسب باللزوم والوجوب الذي وضع له على في عرف الشرع لا يحتمل التعليق بالخطر اى بالشرط قوله فيحمل على العوض
بالاتفاق فلو قال بعتك على الف درهم او اجرتك او نكحتك على الف درهم كان بمعنى بالف درهم لانه لما تعذر حقيقتها
لما فيها من معنى القمار مع اللزوم يناسب الالصاق فان الشيء متى لزم شيئا التصق به استعير للالصاق تصحيحا للكلام العاقل
ما امكن قوله يجب ثلث الالف اى للتوزيع ويكون الطلاق باينا لانه طلاق على مال كما لو قالت طلقني بالف درهم
فطلقها واحدة قوله ولا شيء عنده اى ويكون الطلاق رجعيا قوله لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط اعلم
ان دليل الح رحمه الله تع موقوف على ثلاث مقدمات احديها ان العوض يقابل المعوض وما كان كذلك يثبت مقابلا
مقارنا والمشروط يعقب الشرط لتوقفه عليه وهذه المقدمة اتفاقية وثانيها ان اجزاء العوض تتوزع على اجزاء المعوض
بالاتفاق واجزاء الشرط لا تتوزع على اجزاء المشروط بالاتفاق وثالثها ان الكلام اذا كان له مجازان يحمل على اقربهما
اذا عرفت هذا فكلمة على لما كانت موضوعة للزوم والوجوب في الشرع على ما تقدم والمعاوضة مقابلة وليس بين الطلاق
الواقع وبين المال مقابلة لم يكن بينهما معاوضة اما الاولى فلما مر في المقدمة الاولى من ان العوض يقابل المعوض واما الثانية

فلان بينهما معاقبة لان الطلاق يقع اولا ثم يجب المال وذلك معنى الشرط لما مر في المقدمة الاولى ايضا من ان المشروط
يعقب الشرط ثم حمله على الشرط اولى لقربه من الحقيقة العرفية لما مر في المقدمة الثالثة وذلك لان على للزوم والشرط
اقرب اليه لما بين الشرط والجزاء من اللزوم بخلاف الالصاق الذى هو معنى الباء فانه ليس في معنى اللزوم بل غايته انه يناسبه
اللزوم واذا كان حمله على الشرط اولى يحمل عليه واذا حمل عليه يصير قولها طلقنى ثلثا طلبا منها لتعليق المال بشرط الثلاث
اى يكون الثلاث شرطا للزوم الالف عليها فكانها قالت ان طلقتنى ثلثا فلك الف واذا خالف الشرط بان طلقها واحدة
لايجب عليها شئ من المال ويكون الطلاق رجعيا لان اجزاء الشرط لاتنقسم على اجزاء المشروط لما مر في المقدمة الثانية اذا
عرفت هذا فالشارح رحمه الله تعالى اشار بقوله ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة الى اخره الى المقدمة الاولى والثانية
وسكت عن ذكر المقدمة الثالثة اكتفاء بذكره سابقا من انهما لم تحمل على معنى الباء عندهما الا اذا تعذر معنى الشرط ثم في قوله
فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء المشروط على الشرط بحث لان حاصل هذه الملازمة انه لو طلقها
واحدة في صورة الشرط لزم تقدم جزء من المشروط وهو الطلقة الواحدة على الشرط الذى هو مجموع الالف ولايخفى
عليك ان هذا مبنى على ان الشرط هو الالف وعلى انه شرط بالنسبة الى كل جزء من اجزاء المشروط وهو الطلاق الثلاث
والا فتقدم جزء المشروط لايستلزم تقدم كله من حيث كل فلا يلزم فوت المعاقبة وكلا المقدمتين ممنوعتان اما الاولى فلان
الشرط للزوم الالف هو الطلاق الثلاث على ما صرح به في التقرير وقد ذكرناه لا العكس واما الثانية فلان مجموع الالف انما هو
شرط لمجموع الطلاق الثلاث لا لكل جزء من الثلاث نقل عنه رحمه الله تعالى في الحاشية ان الطلاق الثلاث شرط للزوم المال فاذا
طلقها واحدة لم يوجد الشرط فلم يلزم المال موافقا لما ذكرناه انفا ولما صرح به في التقرير ثم اعترض عليه وقال وفيه ان على
داخل على المال فيكون المال شرطا للطلاق لا عكسه انتهى **قوله** هو المسافة هذا يشير الى مذهب البصريين من ان من لابتداء
الغاية في غير الزمان سواء كان المجرور بها مكانا نحو سرت من البصرة او غيره نحو قولهم هذا الكتاب من زيد الى عمرو
ولايستعمل في الزمان وهذا لان لفظ المسافة ظاهر في غير الزمان بل في المكان وقد اجاز الكوفيون استعمالها في الزمان
ايضا مستدلين بقوله تعالى من اول يوم وبقوله تعالى نودى للصلوة من يوم الجمعة وقال الرضى والظاهر مذهب الكوفيين اذ لامنع
من مثل قولك نمت من اول الليل الى اخره وصمت من اول [illegible] الشهر الى اخره وهو كثير الاستعمال وقال في الفرق
بين من الابتدائية والتبعيضية ان من الابتدائية يعرف بان يحسن في مقابلتها الى او ما يفيد فائدتها نحو [illegible]
اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان معنى اعوذ به التجئ اليه فالباء ههنا افادت معنى الانتهاء والتبعيضية يعرف
بان يكون هناك شئ ظاهر هو بعض المجرور بمن نحو خذ من اموالهم صدقة او مقدر نحو اخذت من الدراهم اى من
الدراهم شيئا وقال المبرد وعبد القاهر والزمخشرى ان اصل من البعضية ابتداء الغاية لان الدراهم في [illegible]
اخذت من الدراهم مبدأ الاخذ **قوله** اطلاقا لاسم الجزء على الكل فان قيل ان نهاية الشئ ما ينتهى به والشئ انما ينتهى

بضده

بضده فكيف يكون جزءا منه حتى يطلق الجزء على الكل قلنا لا نم ان الشئ انما ينتهى بضده بل ينتهى بجزئه الاخير ولو سلم ذلك
لكن لا نم ان ضد الشئ لايكون جزءا منه اذ الممتنع اتصاف الشئ بالضدين معا في حالة واحدة من جهة واحدة واما اجتماعهما
في الوجود اجتماع الكل مع الجزء فلا الا يرى ان السواد والبياض ضد البلقة مع ان كلا منهما جزء منها واما كل
قولهم كلمة من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية على القلب اى غاية الابتداء وغاية الانتهاء فعلى تقدير تسليم صحته
بعيد وقد يجاب ايضا بان الغاية في معناها الحقيقى وهى جنس والابتداء والانتهاء فردان له فكان اضافتها
اليه اضافة الفرد الى الجنس ولا [illegible] محذور فيه **قوله** وليس لها ابتداء وانتهاء والا لزم ان لايكون ما فرضناه
غاية غاية او تجزى ما لايتجزى **قوله** اى زائدة قال في المغنى ان من تاتى على خمسة عشر وجها وعدها ثم قال
الرابع عشر التنصيص على العموم وهى الزائدة في نحو ما جاءنى من [illegible] رجل فانه قبل دخولها يحتمل نفى الجنس ونفى الوحدة
ولهذا يصح ان يقول بل رجلان ويمتنع ذلك بعد دخول من الخامس عشر توكيد العموم وهى الزائدة في نحو ما جاءنى
من احد او من ديار فان احدا وديارا صيغتا عموم وشرط في زيادتها في النوعين ثلاثة امور احدها تقدم نفى
او نهى او استفهام بهل والثانى كون مجرورها نكرة والثالث كون مجرورها فاعلا او مفعولا به او مبتدأ انتهى
توضيحه على ما ذكره بعض المحققين ان مجرور من المزيدة اذا لم يكن من الاسماء المقصورة على العموم كاحد
وديار كان من لاستغراق الجنس نحو ما جاءنى من رجل فان اصل من هذه هى الابتدائية الا انه لما اريد الاستغراق
ابتداء بالجانب المتناهى وهو الواحد وترك الجانب الاخر الذى لايتناهى لكونه غير محدود كانه قيل ما جاءنى الجنس
من واحد الى ما [illegible] لايتناهى اما اذا قلت ما جاءنى رجل من غير من فيحتمل عدم الاستغراق ويكون المعنى ما جاءنى
رجل واحد بل جاءنى رجلان او اكثر وانما سميت من هذه مزيدة مع افادتها الاستغراق لانه لايتغير اصل المعنى باسقاطها
لان النكرة في سياق النفى تفيد الاستغراق ومن هذه زيدت للتنصيص عليه واما اذا كان مجرورها من الاسماء المقصورة
على العموم فيكون من لمجرد التاكيد لا للتنصيص على الاستغراق فان معنى ما جاءنى احد وما جاءنى من احد سواء في
التنصيص على العموم اذا عرفت هذا فالظاهر من كلام الشارح رحمه الله ان من الاستغراقية كما في ما جاءنى من رجل
ليست بزائدة وبه صرح في حاشيته حيث نقل عنه في تفسير قوله لان اللفظ به يكون نصا في الاستغراق اى في الصورة
الثانية ولهذا لم يحكم بكونه زائدة انتهى لكن الحق كونها زائدة كما في الصورة الاولى لانهم استدلوا على كونها زائدة في نحو
ما جاءنى من احد بدخولها على الفاعل ولا يخفى عليك ان هذا الدليل جار بعينه في نحو ما جاءنى من رجل **قوله** اما عند
الاطلاق اى الاستعمال يعنى ان وضع المطلق الغاية واما في الاستعمال فللدلالة على ان ما بعدها جزء لما قبلها
قوله بلا سقوط معنى الغاية فان قيل فعلى هذا يلزم جمع الحقيقة والمجاز في الارادة قلنا ممنوع لان المتكلم لا
لايريد معنى الغاية وان لم يسقط من حيث الدلالة والممتنع هو الجمع في الارادة لا في الدلالة كذا نقل عنه رحمه الله

قوله وحتى للغاية اى للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها قال في المغني والرضي وحتى لانتهاء الغاية فعلى هذا يكون
المراد بالغاية ههنا هو المسافة كما في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية واعلم ان حتى على ثلاثة اضرب
حرف جر وحرف عطف وحرف استيناف على ما صرح به المص رحمه الله وغيره فاذا كانت حرف جر وهو الاصل فيها
ولذا قدمه فلها معنيان بمعنى الى وبمعنى كي ولا يجر بمعنى كي الا المصدر المؤول اى الفعل المنتصب بعدها بان المضمرة
نحو اسلمت حتى ادخل الجنة ولا تقول حتى دخول الجنة والتى بمعنى الى تجر ذلك نحو سرت حتى تغيب الشمس وتجر الاسم
الصريح ايضا نحو حتى مطلع الفجر وينبغى ان يكون المجرور بها موقتا لانه حد والتحديد بالمجهول لا يفيد واما العاطفة فهي
مثل الجارة في معنى الغاية ولا يكون بمعنى كي ويجب توقيت ما بعدها ايضا لما ذكر وتشتركان اى الجارة والعاطفة
في انه لا بد قبلهما من ذى اجزاء الا ان ذلك يجب اظهاره في العاطفة حتى يكون معطوفا عليه نحو قدم الحجاج حتى المشاة
وفي الجارة يجوز اظهاره نحو ضربت القوم حتى زيد ويجوز تقديره نحو نمت حتى الصباح اى نمت البارحة وتفارقان
بان العاطفة يجب ان تكون ما بعدها جزءا لما قبلها نحو ضربت القوم حتى زيدا او كجزئه بالاختلاط نحو ضربني السادات
حتى عبيدهم او جزءا لما دل عليه ما قبلها كما في قوله القى الصحيفة كى يخفف رحله والزاد حتى نعله القاها عند
من قال ان نعله عطف على الصحيفة لان معنى القى الصحيفة القى جميع ما معه لانه اذا القى الصحيفة التى لا يمشى الا بها
فقد القى كل شئ ويجب ايضا دخول ما بعد العاطفة في حكم ما قبلها فاذا قلت ضربت القوم حتى زيدا فالضرب واقع
على زيد ايضا واما الجارة فالاكثرون على تجويز كون ما بعدها متصلا باخر اجزاء ما قبلها نحو نمت البارحة حتى الصباح
وصمت رمضان حتى الفطر كما يكون جزءا منه ايضا نحو اكلت السمكة حتى راسها بالجر واوجب السيرافي كون ما بعدها
ايضا جزءا لما قبلها كما في العاطفة فلم يجوز نمت البارحة حتى الصباح جرا كما لم يجز نصبا ورد بقوله تع سلام هي حتى مطلع
الفجر فان مطلع الفجر ليس من الليلة بل هو ملاق لاخر اجزائها واما دخول المجرور بحتى في حكم ما قبلها ففيه اقوال جزم
جار الله بالدخول مطلقا سواء كان جزءا مما قبل او ملاقيا لاخر جزء منه حملا على العاطفة وجوز ابن مالك الدخول
وعدم الدخول مطلقا سواء كان جزءا او ملاقيا لاخر جزء وفصل عبد القاهر ومن تبعه بان الجزء داخل في حكم الكل كما
في العاطفة والملاقى غير داخل ثم اعلم انه لا يلزم ان يكون ما بعد حتى العاطفة اخر اجزاء ما قبلها حسا ولا اخرها دخولا
في العمل بل قد يكون كذلك وقد لا يكون لكنه يجب فيها ان يكون اخر اجزائه اذا رتب الاجزاء الاقوى فالاقوى واذا ابتدأت
بقصدك من الجانب الاضعف مصعدا كان اخر الاجزاء اقواها نحو مات الناس حتى محمد عليه السلام بالعطف وليس
النبى عليه السلام اخرهم حسا ولا دخولا في الموت بل هو اخرهم قوة وشرفا واذا ابتدأت بعنايتك من الجانب الاقوى
منحدرا كان اخر الاجزاء اضعفها نحو قدم الحاج حتى المشاة عطفا ويجوز ان يكونوا قادمين قبل الركبان او معهم واما
الجارة فيجوز ان يكون ما بعدها كذلك وان لا يكون فاذا لم يكن وجب كونه اخر الاجزاء حسا او ملاقيا له نحو قرات القران

حتى

حتى سورة الناس بالجر ولهذا جاز بعدها ما هو ملاق ايضا واما حتى الابتدائية فهي الداخلة على الجمل الاستينافية
اسمية او فعلية وهي في الاسمية داخلة على مبتدأ مذكور الخبر او مقدر الخبر وعلى التقديرين لا بد ان يكون
الخبر من جنس الفعل المقدم على حتى على ما اشار اليه بالامثلة وبقوله بقرينة ما قبل حتى فلو قال ركب القوم حتى
الامير ضاحك لم يستقم وفي الفعلية قد تدخل على المضارع كقراءة نافع حتى يقول الرسول بالرفع وحتى تكل
بالرفع في قول امرء القيس مطوت اى سرت بهم حتى تكل من الكلال اى كلت غزاتهم جمع غاز من الغزو
وحتى الجياد اى افراسهم الذى سريع العدو وما يقدن من القود بارسان جمع رسن ففي هذا البيت كلمة حتى
ابتدائية في موضعين ففي الاول داخلة على المضارع على رواية الرفع وفي الثاني داخلة على الاسم وانما دخل الواو
لكونه ابتدائية لا عاطفة والشارح رحمه الله مثل لما دخل حتى على المبتدأ المذكور خبره وجعل الجياد مبتدأ
وما يقدن خبره لاتفاقهم فيه بخلاف حتى في حتى تكل فانهم اختلفوا فيه فمنهم من جعله جارة على رواية النصب
في تكل باضمار ان ومنهم من جعله عاطفة على مطوت على رواية الرفع نقله صاحب المغني عن ابن السيد وقال ليس
بصحيح ومنهم من جعله ابتدائية على رواية الرفع ايضا ثم لا بد في حتى الابتدائية ان يكون ما قبلها سببا لما بعدها
سواء دخلت على الفعل او على الاسم لان الاتصال اللفظى لما زال بسبب استيناف الكلام شرط فيها السببية التى هي
موجبة للاتصال المعنوى فان السبب متصل بالمسبب معنى حتى يكون جبرانا لما فات من الاتصال اللفظى ففي قول
امرء القيس ان سيره بهم سبب للكلال غزاتهم وعدم انقياد جيادهم بالارسان هذا تحقيق حتى والمص رحمه الله
لما ذكر دخولها على الاسم جارة او عاطفة او ابتدائية اراد ان يذكر دخولها على الافعال وانما اذا دخلت الافعال
لكنه لم يذكر حتى الابتدائية الداخلة على الفعل بل ذكر حتى الجارة الداخلة عليه وحتى العاطفة الداخلة عليه وسكت
عن ذكر الابتدائية فانه قال في الشرح لان هذه الافعال منصوبة باضمار ان فان هذا انما يستقيم في حتى الجارة لا
الابتدائية ثم قال ان حتى الجارة الداخلة على الفعل قد يكون للغاية ان احتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه وان لم يحتمل
ذلك فيحمل على معنى كي مجازا ان صلح الصدر للسببية للمناسبة بين الغاية والمسبب وان لم يصلح للسببية فيكون للعطف المحض
مجازا لكن كونه للعطف مما انكره اهل العربية وانما اخترعه محمد بطريق الاستعارة لمعنى الفاء للمناسبة بين الغاية والتعقيب
فان قيل قد ذكر في المغني عن ابن السيد ان حتى تكل في البيت المذكور على رواية الرفع عطف على سرت وقال في الرضي
ايضا واما حتى العاطفة للجملة الفعلية فنحو نظرت اليه حتى ابصرته فكيف يصح القول بانكار اهل العربية ذلك قلت
هذا على تقدير ثبوته قول غير صحيح بل كلمة حتى هنا ابتدائية لا عاطفة قوله ان احتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء
يعنى ان احتمال الصدر الامتداد والاخر الانتهاء علامة يعرف بها كون حتى للغاية كما في نحو حتى يعطوا الجزية لان صدر
الكلام وهو قوله تع قاتلوا يحتمل الامتداد لان المقاتلة يمتد يوما ويومين واكثر وقبول الجزية يصلح الانتهاء له فيكون

حتى فيه للغاية فان قيل ما الفرق بين حتى في هذه الاية وبين ما في قوله تع وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة حيث قالوا ان
حتى في الاية الثانية بمعنى كي اى لكي لا تكون فتنة قلنا لان اخر الكلام في هذه الاية لا يصلح الانتهاء الا وله اذ القتال واجب
مع عدم الفتنة اى المحاربة فانهم وان لم يبدؤنا بالمحاربة وجب علينا محاربتهم لكن صدر الكلام يصلح سببا
لانتفاء الفتنة فوجب الحمل على معنى لام كي هذا اذا فسر الفتنة بالمحاربة واذا فسر بالشرك يكون للغاية على ما
ذكره الكشاف قوله ان صلح الصدر للسببية قال في الكشف ان حمل حتى على المجازاة انما يكون اذا صلح الصدر سببا و
لم يصلح الاخر غاية حتى لو صلح الاخر غاية مع كون الصدر صالحا للسببية يجعل للغاية ايضا كقوله ان لم اضربك حتى تصيح
فعبدى حر انتهى فعلم منه ان في الحمل على المجازاة شرطين كما في الحمل على الغاية والاولى ذكرهما ايضا قوله فانه بمعنى كي لا
للغاية وههنا يظهر ما ذكره صاحب الذخيرة حيث قال ان كلمة حتى في الاصل للغاية فيحمل عليها اذا امكن وشرط
الامكان ان يكون المغيا ممتدا وان يكون ما دخلت هي عليه مؤثرا في انتهاء المحلوف عليه فان تعذر حملها على الغاية
تحمل على لام السبب ان امكن وشرط الامكان ان يكون الحلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والاخر من شخص
اخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله عادة اذ الجزاء مكافاة الفعل وهو لا يكافي نفسه عادة فان تعذر ذلك يحمل
على العطف ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها للبر فانه كف قبل الغاية يحنث في يمينه ومن حكم لام السبب
وجود ما يصلح سببا لا وجود السبب ومن حكم العطف ان يشترط وجودهما مطلقا انتهى فقد ظهر من قوله
وشرط الامكان ان يكون الحلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والاخر من شخص اخر اى يكون الفعلين
من شخصين شرط في صحة حملها على لام كي فحينئذ لا يصح تمثيله بنحو اسلمت حتى ادخل الجنة لان كلا من الاسلام ودخول
الجنة فعل شخص واحد ويمكن ان يقال ان ما في الذخيرة مخصوص بصورة الحلف والمثال المذكور ليس بحلف على ان الاسلام
سبب لادخال الله تع اياه الجنة والدخول فرع الادخال ثم لما صلح الاسلام سببا لدخول الجنة جعل حتى فيه بمعنى لام كي
وان لم نعلم انه سبب في الحقيقة لدخوله اولا يكون سببا على ما هو حكم لام السبب قوله او مجازات بضم الميم قوله
ولا حاجة في افراد المجاز كانه قيل لابد في المجاز من السماع ولا سماع هنا فاجاب عنه بالمنع ولو سلم ذلك لكنه سمع ذلك عن محمد
وكفى ذلك شاهدا لانه اخذ منه اللغة قوله واوله صاحب الكشف اى اول صاحب الكشف قول فخر الاسلام واذا تعذر
العطف لتعذر لمعنى الفاء بان المراد بالاستعارة لمعنى الفاء انها استعيرت لمعنى حرف تدل على الترتيب مثل الفاء وثم دون
الواو ليكون موافقا لما ذكره محمد في الزيادات فانه استعمل حتى فيها بمعنى الفاء وبمعنى ثم في المسئلة التي ذكرها رحمه الله تع
توضيحه ان هذه المسئلة على وجهين فانه اما ان وقت باليوم اولم يوقت فان وقت به بان قال ان لم اتك اليوم حتى اتغدى
عندك فشرط البر وجود الفعلين في ذلك اليوم وشرط الحنث عدم احدهما فيه حتى اذا اتاه في اليوم وتغدى عنده في ذلك
اليوم متصلا بالاتيان او متراخيا عنه كان بارا والوجود شرط البر الا اذا قصد الفور والاتصال فح يشترط وجود الفعلين

بصفة الاتصال وان لم يوقت كان شرط البر وجود الفعلين في العمر متصلا او متراخيا اذا لم ينو الفور وشرط الحنث
عدم احدهما في العمر قوله فشرط البر في صورة اه هذا ما جعله صاحب الذخيرة حكم حتى في الصور الثلاث على ما ذكرناه
انفا قوله لانتفاء الضرب الى الغاية المذكورة كلمة الى متعلقة بالضرب يعني ان شرط البر في هذه الصورة هو الضرب
المنتهي الى الغاية المذكورة وقد انتفى ذلك فيحنث فان قيل ان شرط البر متصور في الزمان الثاني وان انتفى في الحال فاتفقا
واليمين باق على حاله فلما ذا يحنث في الحال اجيب عنه بان اليمين تقع على الوهلة لان الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهته في الحال
على ما هو العادة فيتقيد به وفيه بحث فان هذا حكم يمين الفور ولا نم ان ما نحن فيه يمين الفور ولعل الاولى ان يقال شرط
البر وان كان متصورا في الزمان الثاني ولكن تصور الشرط لا يستلزم وجود المشروط وما هو الموجب للحنث وهو
ترك الضرب قبل [redacted] الغاية موجود والموجب لا يتخلف عن موجبه فان قيل لا نم انه علة تامة حتى يكون موجبه قلنا
ان المراد من الموجب هو المقتضي السالم عن وجود المانع وقد وجد ذلك وما ذكرتم موهوم لا يصلح ان يكون مانعا لان
الاصل عدم ما يحدث قوله فاذا اتى [redacted] بر لوجود شرط البر وهو وجود ما يصلح سببا اعني اتيان المتكلم
قوله للاحسان اى تغدية المخاطب فان قيل قد تقدم ان الاتيان تغدية المخاطب سبب داع الى الاتيان فكيف
يجعل هنا مسببا عنه قلنا ان تغدية المخاطب سبب الى الاتيان من حيث التصور ومسبب عنه من حيث الوجود
الخارجي قوله ان لم اتك حتى اتغد عندك بحذف الالف في اخر اتغد لانه معطوف على المجزوم فيكون
مجزوما ايضا قوله لان هذا الفعل احسان اى التغدي من غداء الغير عند الاباحة احسان وكذا قالوا ان
ترك الاكل عند الاباحة اساءة ودليل على العداوة كذا في الكشف هذا دليل عدم كونها غاية في المثال المذكور
وقوله ولا يصلح اتيانه سببا اه دليل عدم كونها للسببية والمجازاة قوله واورد عليه انه اذا لم يتغداه واجاب
عنه صاحب الكشف بانه ظن ان المسئلة كانت موضوعة في كلام فخر الاسلام في اليوم كما كانت موضوعة كذلك
في اصول شمس الائمة وعامة نسخ الزيادات فسقط لفظ اليوم والمعنى فلم يتغد اى على الفور ثم تغدى من بعد
اى من بعد ان لم يتغد على الفور غير متراخ اى عن اليوم فقد بر وان لم يتغد في اليوم اصلا حنث وانما
[redacted] ورد عليه هذا الاشكال ان لو اجرى كلام على اطلاقه لكنه ليس كذلك بل مقيد باليوم لكنه سقط
عن قلم الكاتب ولم يلتفت الشارح لبعده والا لسقط الاحتمال عن اكثر الكتب لامكان هذا الاحتمال واجاب
عنه في بعض الحواشي بان قال ثم تغدى من بعد غير متراخ اى قبل الافتراق عن ذلك المجلس ورده في الكشف
بان صحته غير معلوم قوله وجواز التاخير بعذر اقول فعلى هذا يلزم تخصيص المسئلة بصورة العذر ولم ار
من يقيده بذلك قوله كما في الفاء فان الفاء يفيد التعقيب لكنه في كل شيء بحسبه الا ترى انه يقال تزوج
فلان فولد له اذا لم يكن بينهما الا مدة الحمل وان كانت مدة متطاولة ودخلت البصرة فبغداد اذا لم يقم في البصرة

ولابين البلدين فمدة المدة متطاولة لاينافي التعقيب على ماصرح به في المغني فتأخير التغدي بعذر فيما نحن فيه
لاينافي التعقيب المدلول عليه بالفاء بعد ان كان تغدى عقيب زوال العذر ومن هنا سقط ما قيل في كلام فخر الاسلام
انه اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد لم يوجد شرط البر وهو التغدي عقيب الاتيان على ما هو معنى الفاء فكيف يصح
فقد بر ووجه السقوط ظاهر مما ذكرناه قوله وقد مر معناه اى معنى انتهاء الغاية يريد ان الغاية بمعنى المسافة
عليها مر وقد تقدم الكلام عليه فيه ايضا فارجع اليه قوله فيحمل الى عليه اه واعلم ان الى يستعمل لانتهاء غاية مطلب الى
الزمان وانتهاء غاية المكان بلا خلاف على ما صرح به الرضي فاذا دخلت في الازمنة فهي قد يكون للتوقيت و
هو الاصل وقد يكون للتأجيل والتأخير ومعنى التوقيت ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي بالوقت
المذكور ولولا الغاية لكان ثابتا فيما وراءها كقولك والله لا اكلم فلانا الى شهر كان ذكر الشهر لتوقيت اليمين
ولولاه لكانت مؤبدة وكقولك اجرت هذه الدار الى شهر واجلت مالي عليك من الدين الى شهر ونحوها
وشرطه ان يكون صدر الكلام اى المغيا قابلا للتوقيت كما في الامثلة المذكورة فان كلا من عدم التكلم والايجار
وتأجيل الدين قابل للتوقيت فعلى هذا يكون الى في قوله بعت الى شهر للتوقيت ايضا باعتبار تعلقه بالمقدر
مدلول عليه بالكلام فكان المغيا فيه في الحقيقة هو ذلك المقدر لا المذكور اعني بعت فكان هذا التوقيت التأجيل
المقدر لا لتأخير البيع المذكور وذلك لان الاصل فيها حملها على التوقيت مهما امكن وقد امكن فيه بخلاف انت
طالق الى شهر حيث لا يمكن حملها على التوقيت فيه على ما سيأتي فيحمل على التأخير ومعنى التأجيل والتأخير ان
لا يكون الشيء ثابتا في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم يثبت بعد وجود الغاية ولولا الغاية لكان ثابتا في الحال
ايضا كما في قوله انت طالق الى شهر بدون النية الى شيء من التنجيز والتأخير توضيحه انه ان نوى التنجيز طلقت
في الحال ويلغو اخر كلامه لانه نوى حقيقة كلامه فانه اراد ان يقع الطلاق في الحال ولا ينتهي بمضي الشهر و
الطلاق لا يقبل التوقيت لانه مما لا يمتد فيقع الطلاق في الحال ويلغو التوقيت بالاتفاق وان نوى التأخير
يتأخر الوقوع الى مضي الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذ الطلاق يقبل الاضافة كقوله انت طالق غدا والى يستعمل
في التأخير والتأجيل كما يستعمل في التوقيت فصار تقدير كلامه انت طالق مضافا الى شهر فان قيل فعلى هذا
يكون لتوقيت التأخير لا لتأخير الطلاق قلنا ليس الكلام في توقيت التأخير المقدر بل في صدر الكلام او فيما دل
عليه صدر الكلام والتأخير المقدر ليس كذلك وان لم تكن له نية ففيه خلاف فقال زفر وهو رواية عن ابي يوسف
وقع الطلاق في الحال كما في الصورة الاولى مستدلا بان الى للتأجيل او للتوقيت وكل منهما صفة للموصوف فلا بد من وجود
الموصوف للحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله فصار كالو باع عبده بالف الى شهر يثبت الالف للحال ويتأجل
بعد الثبوت وعندنا يتأخر الايقاع والوقوع الى مضي الشهر لان الى كما يدخل في الشيء لتوقيته يدخل لتأجيله ايضا

فيصير

فيصير كالمتعلق به والطلاق بعد وقوعه لا يقبل التأجيل واما ايقاعه فيقبله فانصرف التأجيل الى ايقاعه
لا الى وقوعه كيلا يكون ابطالا له كما ابطله زفر فيتأخر الوقوع في ضمن الايقاع ايضا والحاصل ان زفر ابطل العمل
العلة منجزا واصحابنا اعملوا كل واحد منهما واعمال الدليلين ولو بوجه اولى من ابطال احدهما ونظير ما قلنا مسئلة
الزكاة فان النصاب علة لوجوب الزكاة ولما اجل بحول تأجل الوجوب لا الزكاة الواجبة لانها بعد الوجوب
لا يقبل الاجل والوجوب نفسه يقبله كوقوع الطلاق وايقاعه فعمل الاجل عمله فيما يقبله بخلاف البيع بالف الى شهر
لان الالف مما يتأجل قبضه فانصرف اليه ولم ينصرف الى الوجوب ثم الجواب عن قول زفر فلا بد من وجود الموصوف
انه ان اراد ان الصفة الحقيقية لا بد من وجود موصوفها فمسلم لكن الصفة فيما نحن فيه ليست بحقيقية بل اعتبارية
وان اراد ان مطلق الصفة يقتضي وجود موصوفها فممنوع وعن قوله ثم يلغو الوصف انه ان اراد ان الوصف
يلغو بعد ان كان موجودا على ما هو الظاهر من كلمة ثم وعن اللغوية فباطل لانه حين كونه موجودا قبل اللغو
اما قائم بنفسه او قائم بمحله وهو الطلاق او قائم بغير محله والكل باطل وهو ظ وان اراد انه يلغو ابتداء
بدون كونه موجودا اصلا فلا وصف له اذ لا يقال للمعدوم حال عدمه ثم يلغو بدون اعتبار الوجود له قال
في التقرير في تحرير مذهب زفر وان لم يكن له نية وقع الطلاق للحال عنده لان الى للتأجيل والتأجيل لا يمنع
الوقوع للحال اما الاولى فلان الحقيقة وهي التوقيت متعذرة ولم يوجد منه ما يمنع المجاز وهو التأجيل فيكون
مرادا واما الثانية فلان التأجيل صفة والصفة لا تكون الا بعد الموصوف فلا يتصور منع وجود الموصوف
بما قلنا لا نسلم ان التأجيل لا يمنع الوقوع فان ما يكون للتأجيل فهو لتأخير مدخوله وقد دخل على اصل الطلاق
فاوجب تأخيره فيمنع وقوعه للحال ولان اعتبار المجاز بعد تعذر الحقيقة انما يكون صونا عن الالغاء
فاذا الغي فلا حاجة الى اعتباره وقوله والصفة لا تكون الا بعد وجود الموصوف قد تقدم الجواب عنه قوله
ثم ان تناولها واعلم ان في الى خمس مذاهب على ما ذكروه الاول انها لا تفيد الا انتهاء غاية الزمان والمكان
من غير دلالة على دخول ما بعدها في حكم ما قبلها او عدم دخوله والمرجع في الدخول وعدمه الى القرينة
وتحقيق هذا المذهب ان الى للنهاية مجردا عن الدلالة على الدخول وعدمه فجاز ان يقع على اول الحد من مدخولها
فلا يدخل فيما قبلها وان يتوغل في المكان فيما اذا كان النهاية مكانا محدودا لكن يمتنع المجاوزة عن ذلك المكان
فيدخل فيما قبلها مثلا ان الى في قولنا سرت من البصرة الى الكوفة يدل على نهاية السير الى الكوفة مجردا عن الدلالة
على دخول الكوفة في السير فيجوز ان يقع السير على اول حد الكوفة فلا تدخل في السير ويجوز ان يتوغل
السير في الكوفة كلها فتدخل الكوفة في السير لكن يمتنع مجاوزة السير من الكوفة لان الكوفة غاية فلا يتجاوزها
وكذا الحال في الدخول على الزمان مثل الشهر والحاصل ان دخول ما بعدها في حكم ما قبلها وعدم دخوله مفوض

الى القرينة على هذا المذهب والثانى دخول ما بعدها فيما قبلها حقيقة الا مجازا والثالث عكس هذا اى عدم
دخول ما بعدها في حكم ما قبلها حقيقة الا مجازا كما في المرافق فان دخولها تحت حكم المغيا يكون مجازا على هذا المذهب و
الرابع الاشتراك بين الدخول حقيقة وبين عدم الدخول حقيقة والخامس التفصيل اعنى ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها يدخل
والا فلا يدخل والمختار من هذه المذاهب هو المذهب الاول وهو الذى حكم الرضى بانه هو المذهب وفي التلويح وهو المختار
وما ذكره المص من التفصيل مناسب للمذهب الخامس لان قولهم ان الغاية ان كانت من جنس المغيا يدخل معناه ان لفظ المغيا
ان كان متناولا للغاية تدخل هى فيه وان لم يتناولها لم تدخل وانما اختار هذا المذهب وان كان خلاف مختار القوم لان الاخذ
بهذا المذهب عمل بنتيجة المذاهب الثلاث ما عدا الاول لان تعارض المذهب الثانى مع الثالث يوجب الشك وكذا الاشتراك
بينهما في المذهب الرابع اوجب الشك فان كان الصدر يتناول الغاية لا يثبت خروجها عن حكم المغيا بالشك لثبوت
الدخول يقينا وان لم يتناولها لم يثبت دخولها فيه بالشك لثبوت الخروج يقينا كذا في التوضيح اقول ان ما عدا الاول
خامسها هو المذهب الاول بعينه على ما اشعر به عنوان كلام المص حيث قال الى لانتهاء الغاية فيحمل عليه ما امكن ثم قال
ثم ان تناولها تدخل اى ثم كون الى لانتهاء الغاية بحسب الوضع ان تناولها تدخل والا فلا فصار كل من الدخول والخروج
خارجا عن معناها الموضوع له مدلولا عليه بتناول الصدر وعدم تناوله وهذا هو المذهب الاول بعينه والفرق بينهما
بان الدليل على الدخول والخروج في المذهب الاول اعم من التناول وعدمه وفي الخامس يختص بالتناول وعدمه ليس بشيء
قوله كالمرافق لما كان المختار عند اكثر العلماء وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى اختلفوا في طريق وجوبه
فذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع ورد بان اليد يطلق الى المنكب ولما توجه الخطاب بغسله وجب غسله بتمامه الى
وقت البيان وجعل الى بمعنى مع لا يدل على اسقاط البعض لانه من قبيل التنصيص على بعض متعلق الحكم باسمه وذلك لا يخرج
ما عداه فلا يصلح بيانا ولو اخرج كان لمفهوم اللقب وذلك ليس بحجة عندنا في الروايات وبعضهم الى انه لا دلالة
في الى على الدخول وعدمه فجعل داخلا في الوجوب اخذا بالاحتياط اولان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمى الذراع
والعضد ولا يخفى عليك ان هذا يرجع الى الاحتياط ايضا او لانه صار مجملا وقد ادار النبى عليه السلام الماء على مرافقه على ما
ورد في الصحاح فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا في بيانه تفسيرين احدهما ان صدر الكلام
اذا كان متناولا للغاية كاليد فانه اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد
حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا باغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل والثانى
انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فتخرج عن الاسقاط فتبقى داخلة تحت الغسل
ولا يخفى عليك ان الاوجه هو التفسير الاول لظهور ان الجار متعلق بالفعل المذكور لا المقدر ولان تعلقه بالاسقاط المقدر
لا يقتضى الاسقاط عما فوق المرفق بل يحتمل الاسقاط عما تحته لاحتمال ان يكون المعنى مسقطين من الاصابع الى المرفق

ومن المنكب الى المرفق فلم يتعين الاول ودعوى بديهة الاول غير مسموع في محل النزاع والظاهر من كلام المص هو
التفسير الاول لكنه فصل وقال ان الصدر ان تناول الغاية تدخل الغاية في حكم الصدر سواء كانت الغاية غاية
بحسب الوجود قبل التكلم كرأس السمكة او غاية بحسب التكلم كالمرافق وعلى التقديرين تفيد الى اسقاط ما وراءها
لا مطلقا بل ان كان وراءه شيء كالمرافق ثم علل الدخول بانه قطعى لان الفرض ان الصدر يتناولها والخروج مشكوك
فيه فلا يثبت بالشك وعلل الخروج في صورة عدم تناول الصدر اياها بان الخروج قطعى على الفرض والدخول مشكوك
فيه فلا يثبت بالشك قوله القاعدة الاولى وهى ان الغاية تدخل في المغيا ان تناولها الصدر قوله وكذا القاعدة الثانية
وهى ان الغاية لا تدخل في المغيا ان لم يتناولها الصدر قوله عن الاولى اى عن القاعدة الاولى توضيحه ان تناول الصدر
انما يقتضى دخول الغاية في حكم المغيا اذا لم يكن دليل اقوى منه يقتضى خروجها واما اذا وجد ذلك فلا تدخل كما
في المثال المذكور فانه لا يخلو من ان يكون في مقام التحسر بعدم قرأته باب القياس او في مقام الافتخار بقرأته وكل
من التحسر والافتخار دليل اقوى من التناول ففي الاول يكون خارجا وفي الثانى يكون داخلا وظهر منه ان الاولى
ان يقول او الافتخار بذكر الغاية لان محل كل من التحسر والافتخار هو الغاية بقرأتها وعدم قرأتها الا ذكر
المغيا ولما ذكره الشارح وجه ايضا كما علم من تعليله تأمل قوله لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد اى لا يعتبر المطلق
على الاطلاق ثم يخرج عنه بعض متناولاته بالقيد بل يعتبر مجموع القيد والمقيد نص واحد لا يجاب الحكم فقط لا
لايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا بد في ثبوتهما من النصين والنص مع الغاية نص واحد فلا يثبت به
الحكمان المتضادان قوله بان ما ذكر اعنى ان الى لادخال المرافق في حكم المغيا واسقاط ما وراءها في صورة التناول
قوله مجموع القيد والمقيد والمراد بالقيد قوله الى المرافق وبالمقيد قوله فاغسلوا ايديكم هذا الجواب ذكره
في فصول البدايع واجيب عنه بوجهين اخرين ايضا احدهما ان مراد القوم انه لو لم يذكر الى المرافق لافاد الكلام
ايجاب غسل المجموع ومع ذكره افاد ايجاب غسل بعضه وهو الكف الى المرافق فكانه اسقط ما اوجب في الكلام
ايجاب واسقاط بهذا الاعتبار لا ان فيه ايجابا واسقاطا حقيقة كما ذكره القاضى الامام والثانى ان المراد
بقولهم ان الغاية ههنا للاسقاط ليس انها لاسقاط عن الحكم بعد انسحابه عليه حتى يلزم ان لا يثبت بنص واحد بل
المراد بالاسقاط ان ينسحب على الغاية حكم الصدر وذلك معنى توقف اول الكلام على اخره اذا كان فيه ما يغير اوله
من الاستثناء والغاية حتى يثبت بالكلام حكم واحد وهو الحاصل من جميع الكلام مع المغير قوله وضعا نوعيا اشارة الى
ما سبق من ان وضع المركبات نوعى لا شخصى قوله اذا لم يقدر مضاف اى في زمان دولة فلان ولا يخفى عليك ان الاولى
ترك هذا القيد بعد تصريحه كون طاب الحال في دولة فلان مجازا لان لكل مجاز حقيقة البتة ولا حاجة الى تقييده بتقدير
حقيقة على ان القيد المذكور يخصص المثال المذكور بصورة مجاز الحذف وقد امكن فيه المجاز بوجه اخر ايضا اعنى جعل لفظ

مطلب

دولة مجازا عن الزمان قوله وحقيقته كانت الظرفية الحقيقية ههنا صفة الظرفية وفيما سبق صفة الظرف قوله
كالقدر المختص بالمظروف يشير الى ان المكان عبارة عما يمنع المكين من النزول من وجه الارض وهو مذهب الظاهرية ومذهب
اهل التحقيق انه عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي قوله في عدم اقتضائه الاستيعاب
اقول هذا زيادة غير مرضية من الشارح والاولى تركه كما في سائر الكتب لانه يلزمه ان يصدق في قوله نويت اخر الوقت حين
قال انت طالق في غد مع انه لا يصدق فيه قضاء عندهما قوله يصدق قضاء ايضا هذا عند ابي حنيفة رحمه الله واما عندهما فانه لا يصدق
قضاء عندهما لعدم الفرق بين اثبات في وحذفه عندهما فكما لا يصدق في حذف في قضاء فكذا لا يصدق في اثباته ايضا
وانما لا يصدق قضاء عند حذف في لانه لما شابه المفعول به اقتضى استيعابه فيقع الطلاق في كله ويتعين الجزء الاول
فاذا نوى اخره فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدقه القاضي لكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه
قوله مثلا يشير الى ان اضافة النكاح والعتاق والبيع الى المكان مثل الطلاق حتى لو قال زوجتك بنتي في الكوفة وقال
تزوجت وقع النكاح في الحال ويكون قوله في الكوفة لغوا قوله لا تفيده اي لا تفيد الطلاق في ذلك المكان او لا تفيد
ذلك القيد فائدة وهو الظاهر المناسب لما وقع في بعض النسخ بلا ضمير المفعول ويحتمل ان يكون لا تفيد بالقاف
الفوقانية من التقييد اي لا يخصص ذلك القيد الطلاق بذلك المكان قوله لان نسبته الى الامكنة سواء توضيح هذا
الوجه ما ذكره صاحب الكشف انه اذا اضيف قوله انت طالق الى المكان فقيل انت طالق في الكوفة مثلا طلقت في الحال
حيث ما كانت لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق اذ الظرفية بمعنى الوصف ومكان وصف الشيء لا بد وان يكون مخصصا
والمكان لا يصلح مخصصا للطلاق بمكان لانه اذا وقع في مكان كان واقعا في جميع الامكنة واتصفت به في جميعها واذا
لم يصلح مخصصا لا يمكن ان يجعل بمعنى الشرط فلا يكون تعليقا بل تنجيزا هذا فالمناسب لهذا التقرير ان يكون قوله
لا تفيده من التقييد لا من الافادة قوله ولانه موجود اي ولان المكان موجود بجميع اجزائه والتعليق لا يتصور الا في
امر غير موجود عند التعليق فلا يتصور التعليق الى شيء من اجزاء المكان فيكون تنجيزا بخلاف الزمان لان اجزائه توجد
شيئا فشيئا على سبيل الانقطاع لان اجزاءها متعددات فلا تجتمع فيصح التعليق بجزء من اجزائه الآتية قوله الا بتقدير فعل
اما بطريق حذف المضاف فيكون مجازا في الحذف او بطريق اطلاق المحل على الحال فيكون مجازا مرسلا والاول الظهر وكذا
الحال في ارادة الوقت بالدخول قوله فانه شايع اي وضع المصدر موضع الزمان شايع فيراد بالدخول وقته ووقت
الدخول غير موجود فيصح التعليق به فيصير الفعل الذي بمعنى الوقت شرطا حقيقة عند بعض اي مستعار المعنى الشرط
فيصير شرطا حقيقيا المناسبة بينهما من حيث ان كلا منهما غير مؤثر فعلى هذا يقع الطلاق متأخرا عن الدخول اي
عقيبه على ما هو رسم الشرط كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وكالشرط عند بعض وهو الصحيح لوجهين احدهما
ان المشروط يجب ان يكون معاقبا للشرط لتوقفه عليه لا مقارنا له ولا معاقبة بين الظرف والمظروف لان من قضية

الظرف

الظرف الاحتواء على المظروف بجوانبه والتقييد بظروفه فلا تكون بينهما الا مقارنة والمقارنة تنافي الشرطية
فلا يكون شرطا حقيقة والثاني انه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك و
لو كان مستعار الشرط وجعل شرطا حقيقة لطلقت تلك الاجنبية كما طلقت في ان تزوجتك فعلم انه ليس بشرط
حقيقة فاذا لم يكن شرطا حقيقة بل كالشرط وقع مع الدخول لا متأخرا عنه كما في صورة الشرط حقيقة قوله
اي وكون الفعل الذي بمعنى الوقت اه شروع في تفريع مسائل الزيادات التي سيأتي ذكرها على القول الاصح
وهو كونه بمنزلة الشرط قوله لان التعليق بها متعارف واعلم انهم اختلفوا في ان تقييد الطلاق بمشية الله
تعالى نحو انت طالق ان شاء الله تعالى او في مشية الله تعليق او ابطال فقال ابو حنيفة ومحمد انه ابطال للصدر بمنزلة
الاستثناء واعدام لحكمه من الاصل وقال ابو يوسف انه تعليق بالشرط لان المشية مما يصح وصفه تعالى بوجوده
وعدمه يقال شاء الله ولم يشأ الا ان الشرط مما لا يوقف عليه فلا يقع به شيء من المعلق كما لو علقه بمشية
غائب عن البصر من العباد من الجن والملائكة ولهذا يشترط الاتصال كسائر الشروط فالشارح رحمه الله اشار بقوله
لان التعليق بها متعارف الى مذهب ابي يوسف من انه تعليق لا ابطال وبقوله مما يصح وصفه تعالى بوجوده
وعدمه الى وجه كونه تعليقا وبقوله فلم يعلم وقوعه قطعا الى عدم وقوع المعلق لكن الاولى ولم يعلم بالواو
وقوله قطعا قيد للوقوع وقوله كما في العباد قيد للنفي اي كما لم يعلم قطعا فيما اذا علقه بمشية العباد الغائبة عن بصرنا
من الجن والملائكة وهو ظ وكذا فيما اذا علقه بمشية فلان بان قال انت طالق ان شاء فلان فانه تمليك
لفلان ويقتصر على المجلس فان شاء فلان في المجلس يقع والا فلا وهو ايضا تعليق بما لا يوقف ولهما انه التعليق
بالشرط وان كان اعداما للحال لكن له عرضية الوجود عند وجود الشرط وههنا اعدام للحكم اصلا اذ لا طريق
للوصول الى معرفة مشية الله تعالى فكان ابطالا فابو يوسف اعتبر الصيغة وهما اعتبرا المعنى وثمرة الخلاف
في مواضع منها انه اذا قدم الشرط ولم يأت بالفاء مثل ان شاء الله انت طالق فعندهما لا يقع اذ لا فرق بين التقديم
والتأخير فيما كان ابطالا ويقع عند ابي يوسف لعدم الفاء فلا يصح تعليقا بل يكون تنجيزا ومنها انه اذا جمع
بين يمينين بان قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدي حر ان كلمت زيدا ان شاء الله ينصرف الى الجملة
الاخيرة للقرب عند ابي يوسف كسائر الشروط على ما هو الاصل في امثاله وعندهما ينصرف الى الكل لعدم الاولوية
لانه ابطال ولو اتصل بالايقاعين نحو انت طالق وعبدي حر ان شاء الله ينصرف اليهما جميعا بالاتفاق اما عندهما
فلما ذكرنا واما عند ابي يوسف فلانه كالشرط عنده والشرط اذا دخل على ايقاعين ينصرف اليهما جميعا ومنها انه يمين
عنده لا عندهما حتى لو حلف انه لا يحلف يحنث عنده لا عندهما وهذا الخلاف جار بعينه في قوله انت طالق بمشية
الله تعالى او بارادته او بمحبته او برضاه ولا يقع بها شيء ايضا لانه اما ابطال او تعليق بما لا يوقف عليه على ما تقدم

قوله ونطلق اى فى الحال لعدم صحة كونه تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله قوله فانت طالق فى معلوم
الله تنجيز اى هذا المعنى ثابت فى جملة معلوماته هذا هو المشهور وقيل والتحقيق انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم
بل المراد انه ثابت فى علم الله بمعنى ان علمه محيط بذلك وانما اختار المشهور لان علمه تع محيط لما يقع فى المستقبل
فلا يستلزم وقوعه فى الحال قوله لان معلومه واقع اى فى الحال على ما هو المتبادر من صيغة المفعول قوله لتنافى بينهما
اى بين الظرفية والتعليق فان من قضية التعليق الاتصال ومن قضية الظرفية المقارنة والاتصال يستلزم المقارنة
وكونه من المقارنة كما فى اتصال المشروط بالشرط لا يفيد قوله فانه يصح ان يقال شاء الله ولم يشأ وكذا يصح
ان يقال اراد الله ولم يرد رضى الله ولم يرض احب الله ولم يحب قوله والتعليق بها بحقيقة الشرط اى بان
يقال انت طالق ان شاء الله او ان اراد الله او ان رضى الله او ان احب الله قوله ابطال اى على مذهب ابى ح
ومحمد واما على مذهب ابى يوسف فهنا تعليق لكن الطلاق غير واقع على ما ذكرناه قوله لا يوصف البارى بفقدها
والا يلزم عجزه تع قوله يوصف به وبضده يقال يقدر الله ولم يقدر قوله ومن اسماء الظروف لما كان بعض الظروف
لازم الاضافة لا يفيد معناه الا بانضمام الغير جعله من جنس حروف المعانى والحقه بها وذكره عقيبها الا ان جعل
الجر كالحروف وكونها مبنية مثلها وقدم مع لا طلاق حكمه بالكناية وعدمها وفى الطلاق فى الملموسة وغيرها
قوله مع للمقارنة اى موضوعة لها واللام صلة الوضع وقد يستعمل مجازا بمعنى بعد كما قال الله تع فان مع العسر
يسرا وكذا اللام فى قوله وقيل للتقديم قوله لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها لانه فى تقدير انت طالق واحدة
حصلت قبل واحدة قوله لانها اى الواحدة الثانية واعلم ان وقوع ثنتين بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة
مبنى على مقدمتين احديهما ان الظرف اذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده واذا لم يقيد كان صفة لما قبل واليها
اشار بقوله فيما سبق لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وبقوله ههنا لانها فاعل الظرف والثانية ان الايقاع فى الماضى
ايقاع فى الحال واليها اشار بقوله جعل ايقاعا فى الحال اى جعل الثانية ايقاعا فى الحال وكذا الضمير فى قوله فيثبت راجع الى الثانية
قوله تصحيحا للكلام لانها لو لم تثبت لزم الكذب قوله فيقعان معا فصار كانه قال انت طالق ثنتين او قال وقعت
عليك اثنتين طلقتين لكن فى الاول خلاف الحسن البصرى وعطاء وجابر فانهم قالوا اذا قال انت طالق تبين بواحدة
لا الى عدة لكونها غير مدخول بها وقوله ثنتين يصادفها وهى اجنبية فلا يقع به شىء قوله لما ذكر فى قبلها واحدة يعنى
ان البعدية ههنا قائمة بالواحدة الاولى لان فاعل الظرف ضمير راجع اليها فيكون هى المتصفة بالبعدية ولما وصفت
الاولى بالبعدية وليس فى وسعه تأخير الاولى جعلت الاولى ايقاعا فى الحال والثانية قبلها فتقترنان فيقعان فى الحال
على عكس ما فى قبلها واحدة قوله لما ذكر فى قبل واحدة من ان البعدية قائمة بالواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فلم يبق
لها محل بعد وقوع الاولى قوله فيدل على الحفظ لا اللزوم لانه فى اصل وضعه للقرب فيحتمل القرب من يده فيكون امانة ويحتمل
القرب

القرب من ذمته فيكون دينا فلا يثبت الاقل وهو الحفظ امانة قوله لانه محتمله فى الجملة يعنى ان الدين محتمله فيحمل عليه ترجيحا
للمحتمل على الموجب بكون اللفظ محكما بذكر الدين قوله عممها حيث قال كلمات الشرط ولم يقل حروف الشرط على ما وقع
فى كلام فخر الاسلام لان بعضها اسماء والحروف غير شاملة لها قوله ونحوها اى نحو الظرفية مثل الوقت يعنى ان ما عدا
ان ليس لمحض الشرط بل فيه معنى اخر غير الشرط مثل الظرفية فى اذا والوقت فى متى على ما سيأتى قوله اى التعليق اى تقييد
الشرط اشار به الى ان لفظ الشرط يشتمل على ثلاثة معان حصول مضمون الجزاء وحصول مضمون الشرط وتعليق الاول
بالثانى لكنه ترك فى تفسيره قيد الابد من ذكره اعنى فى المستقبل لانه التعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط
فى المستقبل لكونه معلوما من قوله وتدخل امرا على خطر الوجود وقوله لكنه على خطر الوجود دفع لما يتوهم من قوله تدخل
امرا معدوما من انها اذا دخلت امرا معدوما لزم ان تدخل على قطعى الانتفاء وحاصل الدفع ان المراد بالمعدوم ليس
المعدوم الممتنع قوله اى مترددا بين ان يكون وان لا يكون فيه اشارة الى ما قاله بعض المحققين فى حاشية المطول من ان
الاصل ان عدم الجزم بوقوع الشرط وبلا وقوعه وكذا الاصل فى اذا عدم الجزم بلا وقوعه الا ان عدم الجزم بلا وقوع
الشرط فى ان باعتبار التردد فيه وفى اذا باعتبار الجزم بانتفاء اللاوقوع لكن التردد وعدم الجزم فيه انما هو فى اعتقاد
المتكلم لا فى نفس الامر ولذا لا يقع فى كلام الله تع الا على طريق الحكاية او على ضرب من التأويل قوله فى شىء منهما اى فيما
هو قطعى الوجود او قطعى الانتفاء لان المنع عن قطعى الانتفاء والحمل على قطعى الوجود لغو قوله بوجود الشرط اعنى
عدم تطليقها قوله الا عند اى قبيل على وجه لا يسع فيه انت طالق ويسع انت طا قوله حقيقة قيد للايقاع قوله
للفرار لانه تطليق فى مرض الموت بخلاف غير الموطوءة لانه تركها الا الى عدة فصارت اجنبية قوله فلا يشترط فيما يشترط له
بل يكتفى بوجود القدرة عند التعليق كما اذا وجد الشرط حال الجنون بعد ما علق عاقلا فانه ينزل الجزاء وان لم
يتصور منه حقيقة التطليق لكفاية وجود القدرة عند التعليق قوله وكون التعليق دفع لما قد تقرر من ان التعليق
لما كان كالمنجز عند وجود الشرط لزم الايقاع حقيقة عند وجود الشرط لكنه محال للعجز عنه لعدم قدرته عليه فى
تلك الحالة اعنى قبيل الموت ووجه الدفع ظاهر قوله فان قيل سلمنا وقوعه بموته قال فى النوادر لا يقع الطلاق اذا
ماتت الزوجة لانها ما لم تمت ففعل التطليق من الزوج ممكن وانما عجز بموتها فلو وقع وقع بعد الموت بخلاف الزوج
فانه كما اشرف على الموت وقع اليأس عن التطليق انتهى واجاب عنه بما حاصله لا نسلم ان فعل التطليق من الزوج ممكن
فيما اذا ماتت بل العجز عنه متحقق قبيل الموت لان من حكم الايقاع ان يقع الوقوع عقيبه ولا يتصور ذلك لعدم بقاء المحل بموت
المرأة اذ لا يقع الطلاق على الميت واذا لم يتصور الوقوع تحقق العجز عن الايقاع لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
قوله ولو للمضى لغة يعنى انها للشرط فى المضى اى لتعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فى الماضى فرضا
مع القطع بانتفاء الشرط فيلزمه انتفاء الجزاء وهذا معنى قوله لانه لانتفاء الثانى لانتفاء الاول ففى قولك لو دخلت

مطلب من اسماء الظروف مع

قبل

بعد

عند

مطلب ... ان

مطلب

الدار لعتقت تصير معلقا العتق بدخول الدار في الماضي مع القطع بانتفاء الدخول في الماضي فيلزم انتفاء العتق
لكن جعل قوله هذا تعليلا لما قبله ليس على ما ينبغي لانه لا يصلح تعليلا له لان دخول لو على الماضي وكونه للامتناع كل منهما
بحسب الوضع واللغة ولا يصح تعليل احدهما بالآخر فالاولى ان يقول ولانتفاء الثاني لانتفاء الاول ثم دلالته على انتفاء
الاول بالمطابقة وعلى انتفاء الثاني بالالتزام واعلم ان المشهور عند اهل اللغة ان لو لامتناع الثاني اى الجزاء لامتناع
الاول اى الشرط سواء كان الشرط والجزاء اثباتا او نفيا او احدهما اثباتا والآخر نفيا فامتناع النفي اثبات وامتناع الاثبات
نفي فيصح في نحو لو لم تأتيني لم اكرمك لامتناع عدم الاكرام لامتناع عدم الاتيان اعني لثبوت الاكرام لثبوت الاتيان
واعترض عليه بعض المتأخرين من المحققين بان الشرط اما سبب للجزاء او ملزوم له وعلى التقديرين لا يلزم من انتفاء
السبب والملزوم انتفاء المسبب واللازم لان المسبب قد يكون اعم من السبب كالاشراق الحاصل من النار
والشمس على ما صرح به في الرضي وكذا اللازم قد يكون اعم من الملزوم ومن المعلوم ان انتفاء الاخص لا يستلزم
انتفاء الاعم بل الامر بالعكس فالحق انه لانتفاء الاول لانتفاء الثاني كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
فانه سيق ليستدل بامتناع الفساد على امتناع تعدد الالهة دون العكس اذ لا يلزم من انتفاء تعدد الالهة انتفاء
الفساد اى فناء العالم وخروجه عن هذا النظام لجواز ان يفعل الله تعالى بسبب آخر يؤيد هذا ما قاله اهل المعقول
في القياس الاستثنائي ان رفع التالي يوجب رفع المقدم ورفع المقدم لا يوجب رفع التالي فقولنا لو كان هذا انسانا
كان حيوانا لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس بانسان وقولنا لكنه ليس بانسان لا ينتج انه ليس بحيوان وهذا يدل على ان
لو لامتناع الاول لامتناع الثاني اى ليدل انتفاء الجزاء على انتفاء الشرط واجاب عنه بعض المحققين بانه ليس
معنى قول اهل اللغة ان لو لامتناع الثاني لامتناع الاول انه يستدل بامتناع الاول على امتناع الثاني حتى يرد عليه
ان انتفاء السبب او الملزوم لا يستلزم انتفاء المسبب او اللازم بل معناه انها للدلالة على ان انتفاء الثاني في
الخارج انما هو بسبب انتفاء الاول الا ترى ان معنى لو شاء لهديكم ان انتفاء الهداية انما هو بسبب انتفاء
المشية فكانت لو عندهم تستعمل للدلالة على ان علة انتفاء مضمون الجزاء في الخارج هي انتفاء مضمون الشرط من غير
التفات الى ان علة العلم بانتفاء الجزاء ما هي واما ارباب المعقول فقد جعلوا لو وان ونحوهما اداة للتلازم
دالة على لزوم الجزاء للشرط من غير قصد الى القطع بانتفائهما ولهذا صح عندهم استثناء عين المقدم نحو لو
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فهم يستعملونها للدلالة على ان العلم بانتفاء الثاني علة للعلم بانتفاء
الاول ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم من غير التفات الى ان علة انتفاء الجزاء في الخارج ما هي لانهم يستعملونها
في القياسات لاكتساب العلوم والتصديقات ولا شك ان العلم بانتفاء الملزوم لا يوجب العلم بانتفاء اللازم بل
الامر بالعكس واكثر استعمالاتها على قاعدة اهل اللغة وقد يستعمل على قاعدة اهل المعقول بحسب المقام كما في قوله تعالى لو كان
فيهما

فيهما آلهة الا الله لفسدتا الظهور ان الغرض منه التصديق بانتفاء تعدد الالهة لا بيان سبب انتفاء الفساد
فان قيل ان ما ذكره اهل اللغة لا يصح في نحو قوله عليه السلام نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه والا يلزم ثبوت
على تقدير الخوف لان نفي النفي اثبات وهذا فاسد لان الغرض مدح صهيب بعدم العصيان اجيب بان لو قد يستعمل
للدلالة على ان الجزاء لازم الوجود في جميع الازمنة في قصد المتكلم وذلك اذا كان الشرط مما يستبعد استلزامه لذلك
الجزاء ويكون نقيض ذلك الشرط انسب واليق باستلزام ذلك الجزاء فيلزم استمرار وجود الجزاء على تقدير
وجود الشرط وعدمه فيكون دائما سواء كان الشرط والجزاء مثبتين نحو لو اهنتني لاثنيت عليك او منفيين
نحو لو لم يخف الله لم يعصه او مختلفين نحو ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما
نفدت كلمات الله ونحو لو لم تكرمني لاثنيت عليك ففي هذه الامثلة اذا ادعي لزوم وجود الجزاء لهذا الشرط
مع استبعاد لزومه له فوجوده عند عدم الشرط بالطريق الاولى وهذا ما قال في المغني ان لو قد يراد به تقرير الجواب
وجد الشرط او فقد ولكنه مع فقده اولى وذلك كما في لو لم يخف الله لم يعصه في خبر صهيب فانه يدل على تقرير
عدم العصيان على كل حال وعلى ان انتفاء المعصية مع ثبوت الخوف اولى فان قيل هل يجوز ان يحمل لو لم يخف الله لم يعصه
على قاعدة اهل اللغة من ان انتفاء الثاني لانتفاء الاول بناء على ان الجزاء هو عدم العصيان المرتبط بعدم الخوف لا مطلق
عدم العصيان فيجوز ان يكون هذا منفيا وعدم العصيان المرتبط بالخوف ثابتا لان انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام
وانتفاء المقيد لا يستلزم انتفاء المطلق اجيب بان الارتباط بالشرط ليس بمعتبر في مفهوم الجزاء وانما جهة ذلك
من قبل ذكر الشرط والا لكان تقييده بالشرط تكرارا في مثل لو جئتني لاكرمتك اكراما مرتبطا بالمجيء ونعلم قطعا
ان المنفي في قولنا لو جئتني لاكرمتك هو نفس الاكرام لا الاكرام المرتبط بالمجيء وليس كل ما له دخل في لزوم
شيء لشيء او ثبوته له يجب ان يكون ملاحظا في العقل عند الحكم وقيدا لذلك الشيء فالجزاء فيما نحن فيه هو عدم
العصيان مطلقا لا عدم العصيان المرتبط بعدم الخوف فلا يجوز حمله على قاعدة اهل اللغة ثم اعلم ان قولهم انها
لانتفاء الثاني لانتفاء الاول ليس معناه انها تفيد امتناع الشرط وامتناع الجزاء جميعا على ان الاول يكون
علة وسببا في الخارج للثاني على ما زعم بعض النحاة ورده صاحب المغني بل معناه انها تفيد امتناع الشرط
وضعا خاصة ولا دلالة لها على امتناع الجزاء ولا على ثبوته ولكنه ان كان مساويا للشرط في العموم كما في قولك
لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لزم انتفاؤه ايضا لاستلزام انتفاء السبب المساوي انتفاء مسببه
وان كان اعم منه فلا يلزم انتفاؤه وانما يلزم انتفاء القدر المساوي للشرط على ما في المغني وقيل انها لا تفيد الامتناع
اصلا لا امتناع الشرط ولا امتناع الجزاء بل تفيد تعليق الثاني على الاول في الماضي فقط وهو قول باطل على ما بين
في محله قوله استعاروه لان كما في قوله تعالى ولو اعجبك اقول ههنا بحث لانهم قالوا في تفسير قوله تعالى قل لا يستوى

الخبيث والطيب ولو اعجبك كثرة الخبيث ان قوله ولو اعجبك عطف على مثلها المقدرا والواو للحال
والمعنى على التقديرين قل لا يستوى الخبيث والطيب لو لم تعجبك كثرة الخبيث ولو اعجبتك وكاف
الخطاب لكل واحد من الذين امر النبى عم بخطابهم وكلتا الجملتين فى موقع الحال من فاعل لا يستوى اى
كان عدم استواء الخبيث والطيب ثابتا فى كل حال سواء اسرتك كثرة الخبيث او لم يسرك كما فى قولك احسن الى فلان
ان لم يسأك وان اساك اى احسنه فى كلا الحالين الا ان الجملة الاولى حذفت حذفا مطردا لدلالة الثانية عليها
دلالة واضحة فان الشيء اذا تحقق مع المعارض فلان يتحقق بدونه اولى وعلى هذا السر يدور ما فى لو وان الوصليتين
من المبالغة والتاكيد وجواب لو فى هذه الاية اما ما قبلها او محذوف بقرينة ما قبلها هذا ما ذكروه فى تفسير هذه
الاية فظهر منه ان لو فى هذه الاية وصلية لا شرطية فلا يناسبه تفريع قوله فاذا قال انت طالق لو دخلت الدار
لانه انما يتمشى على تقدير كون لو الشرط فى المستقبل فالاولى ان يقال واستعاروه لان الشرطية فاذا قال انت
طالق لو دخلت الدار لم يقع حتى يدخل كان استعاروه لان الوصلية كما فى قوله تع ولو اعجبك وانكر ابن الحاجب
كونها مستعارة لان وقال لا تقول لو يقوم زيد فعمرو منطلق كما تقول ذلك مع ان وكذلك انكره ابن مالك
قال وغاية ما يستدل به على ذلك كون ما جعل شرطا للو مستقبلا فى نفسه او مقيدا بمستقبل وذلك لا ينافى
امتناعه فيما مضى لامتناع غيره ولا يخرج لو عما عهد فيها من المعنى قوله ان كنت قلته يعنى ان هذه مستعارة
الوقوع قوله لم يقع حتى يدخل فانها لتعليق الطلاق للدخول فى المستقبل قوله على امتناع الشيء لوجود غيره يعنى
لامتناع الثانى لوجود الاول نحو لولا على لهلك عمر فان معناه ان وجود على سبب لعدم هلاك عمر
كان لو لامتناع الثانى لامتناع الاول بالمعنى الذى ذكرناه انفا يعنى ان وجود الاول سبب لامتناع الثانى لا ان
وجوده دليل على امتناع الثانى وقد يستعمل لولا للدلالة على ان الجزاء لازم الوجود فى جميع الازمنة فى قصد المتكلم
على ما مر فى لو نحو لولا اكرامك اياى لاثنيت عليك بمعنى اثنى عليك على تقدير عدم الاكرام فكيف على تقدير وجود
الاكرام اذ لا فرق فى المعنى بين لولا وبين لو الداخلة على النفى كما فى لو لم يخف الله لم يعصه ومن مشكلات لولا
ههنا قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك عند كل صلوة لانه ليس بالمعنى الاول كما فى لولا على
لهلك عمر اعنى ربط الثانى بوجود الاول ولا بالمعنى الثانى كما فى لولا اكرامك اياى لاثنيت عليك والجواب
عنه ان التقدير لولا مخافة ان اشق على امتى لامرتهم بتقدير مضاف فهو لربط امتناع الثانى بوجود الاول كما فى
لولا على لهلك عمر واعلم ان لولا بهذا المعنى اى لامتناع الثانى لوجود الاول تدخل على جملة اسمية نحو لولا على لهلك
عمر ولولا زيد لاكرمتك وقد يجيء لولا للتحضيض والعرض فيدخل على المضارع او ما فى تأويله نحو لولا تستغفرون
الله ونحو لولا اخرتنى الى اجل قريب والفرق بين التحضيض والعرض ان التحضيض طلب بحث وازعاج والعرض
طلب

طلب بلين وتأدب وقد يجيء للتوبيخ فتدخل على الماضى نحو لولا جاؤا عليه باربعة شهداء وقد يجيء للاستفهام
ايضا ومثل شارح المغنى بنحو لولا اخرتنى الى اجل قريب بعد تمثيله به بالعرض فكانه لم يفرق بين العرض والاستفهام
لكونهما طلبا قوله ما يترتب عليه اعنى الجزاء فانه يترتب على الشرط قوله للظرف اى لوقت حصول مضمون ما دخل
عليه قوله بحيث لا مجازاة اى لا جزاء له لانه للظرف فقط فلا جزاء له ومقصوده نفى كونه للشرط لكنه اتخذ الطريق
البرهانى حيث استدل بانتفاء اللازم وهو الجزاء على انتفاء الملزوم وهو الشرط قوله ولا جزم للمضارع لان
الجزم من اثار معنى الشرطية قوله وما ذكرناه من مجموع الامور الثلاثة من جزم المضارع ودخول الفاء على جوابه
ودخوله على امر مترددة قوله واذا يكون كريهة ادعى لها الكريهة الحرب والحيس الخلط ومنه سمى الحيس وهو
تمر يخلط بسمن واقط يقال حاس الحيس اتخذه وجندب علم شخص قوله ويجاب بالنصب عطف على يرد
قوله وههنا ان تحققت يلزم اشتراكه فان قيل ان لم تتحقق يلزم المجاز وهو خلاف الاصل ايضا قلنا نعم الا ان
المجاز خير من الاشتراك قوله كقوله والليل اذا يغشى فمن هذا القبيل والنجم اذا هوى ونحو ذلك مما وقع اذا بعد
القسم وانما جرد عن معنى الشرطية اذ لو كانت شرطية كان ما قبلها جوابا فى المعنى كما فى قولك اتيك اذا اتيتنى
فيكون التقدير اذا يغشى الليل واذا يهوى النجم اقسمت وهذا ممتنع لوجهين احدهما ان القسم انشائى
لا يقبل التعليق لان الانشاء ايقاع والمعلق على شيء يحتمل الوقوع وعدمه والثانى ان جواب الشرطية خبرى
فلا يدل عليه الانشاء لتباين حقيقتهما واما ما فى التلويح من انه ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل
وتقييده بذلك الوقت فليس على ما ينبغى لانه يشعر جواز معنى الشرطية فيه وقد عرفت انها غير جائزة قوله
بلا سقوطه هذا مذهب الجمهور فانهم ذهبوا الى ان اذا لا يخرج عن الظرفية وفيه خلاف لابى الحسن فانه قال
قد يخلو اذا عن معنى الظرفية حيث قال ان اذا فى حتى اذا جاؤها مجرور بحتى بلا معنى الظرفية وقال ابو الفتح فى اذا
وقعت الواقعة الاية فيمن نصب خافضة رافعة ان اذا الاولى مبتداء والثانية خبر والمنصوبين حالان و
اجاب الجمهور بان حتى فى حتى اذا جاؤها حرف ابتداء داخل على الجملة ولا عمل له واما اذا وقعت فاذا الثانية
بدل من الاولى والاولى ظرف وجوابها محذوف قوله ولم يجز جوابه المضارع يعنى انه لو جعل لكمال الشرط يجزم
به المضارع ففيه اشارة الى ان العامل فى الشرط والجزاء هو كلمة الشرط على ما ذهب اليه السيرافى لاقتضاء
كلمة الشرط الفعلين اقتضاء واحدا وربط احدهما بالاخرى حتى صارتا كالواحدة فصار كالابتداء العامل
فى المبتداء والخبر معا وكظننت وان واخواتها حيث عملت فى الجزئين لاقتضائها لهما وذهب الخليل والمبرد
الى ان كلمة الشرط تعمل فى الشرط وهما معا يعملان فى الجزاء لارتباطهما وحرف الشرط ضعيف لا يقدر على عملين
وهذا كما قيل ان الابتداء والمبتداء يعملان فى الخبر واجيب عن ضعف الحرف عن عملين بان ذلك يجوز اذا اقتضى

شيئين كان وماولا وقال الاخفش ان الشرط مجزوم بالاداة والجزاء بالشرط وضعف لضعف الاداة عن
عملين والشرط طالب للجزاء ولا يستغرب عمله فيه واجيب باستغراب عمل الفعل الجزم وقال الكوفيون
الشرط مجزوم بالاداة والجواب مجزوم بالجوار كالجر بالجوار قوله الابهام اللازم للشرط وانما وجب ابهام
كلمات الشرط لان كلها تجزم لتضمنها معنى ان التي هي للابهام وضعا فلا تستعمل في الامر المتيقن القطعي قوله
لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف فيه ان منشاء السؤال استعماله في الشرط مجازا بلا سقوط معنى الظرف على ما
صرح به انفا فكيف يصح ان يقال انه لم يستعمل الا في معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط بل الكاتب لذلك ان يقال
انه لم يستعمل الا في الشرط لكن معنى الظرف غير ساقط عنه بالكلية بل هو مدلول عليه ضمنا والتزاما وان لم يرده
المتكلم فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في الارادة وهو الممتنع وانما يلزم الجمع في الدلالة وذلك ليس بممتنع ونظير
هذا قد سبق في حتى ايضا حيث قال ان حتى للغاية حقيقة وقد يكون عاطفة بلا سقوط معنى الغاية واورد عليه
بلزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز واجاب عنه في الحاشية بمنع لزوم الجمع في الارادة لان معنى الغاية ليس بمراد
للمتكلم وان دل عليه اللفظ قوله فلا يقع بالشك اي لا يقع في الحال بسبب الشك فيه قوله انها صلة اي زائدة
قوله للوقت اللازم المبهم كل من اللازم والمبهم صفة للوقت كما سيظهر لك قوله فان كلا منهما اي من الدخول
على الخط وجزم الفعل قوله متى تاته تعشو اه يقال عشوت اليه واعشو اليه عشوا اذا نظرت اليه ببصر
ضعيف وتعشو في محل النصب على الحال والمعنى متى تاته ايها المخاطب عاشيا الى ضوء ناره التي توقد للاضياف
ترى ناره ضيا بين عند تلك النار خير موقد لها وهو الممدوح قوله غير داخل في نوع ما سبق فان قيل ان كيف
قد يجيء للشرط وهو مذهب الكوفية فيكون داخلا في كلمات الشرط قلنا مراده انه ليس بداخل فيها من حيث يتعلق
به المباحث الاتية لا مطلقا قوله كيف للسؤال عن الحال اعلم ان كيف تستعمل على وجهين احدهما ان تكون شرطا
وهو مذهب الكوفية ح يقتضي فعلين متفقي اللفظ والمعنى غير مجزومين نحو كيف تصنع اصنع ولا يجوز كيف
تجلس اذهب بالاتفاق ولا كيف تجلس اجلس بالجزم لمخالفتها سائر ادوات الشرط الا عند بعضهم و
الثاني ان تكون كلمتها ما وهو الغالب والاول ليس بمراد هنا لانها تدل على احوال لا تكون في يد العبد كالصحة
والسقم اذ قد يقال كيف زيد بمعنى على اي حال هو اصحيح ام سقيم وكل من الصحة والسقم ليس في يده حتى يصح
التعليق بان يقال كيف تكن اكن من الصحة والسقم بخلاف قوله كيفما تجلس اجلس بالحاق كلمة ما اليها فانها تختص
بالشرط فيستعمل للشرط ح فتعين الثاني فيكون للسؤال عن الحال فان استقام السؤال عن الحال بان كان
له حال يصح ان يسأل عنها يحمل عليه كما في كيف زيد بمعنى على اي حال هو اصحيح ام سقيم وان لم يستقم السؤال
عن الحال بان ليس له حال يسأل عنها يحمل على تفويض الوصف بعد وقوع الاصل مجازا كما في قوله لامرأته المدخول

بها انت طالق كيف شئت وان لم يستقم حمله على تفويض الوصف ايضا لغا ذكر كيف عند ابي ح كما في قول
المولى لعبده انت حر كيف شئت وكقول الزوج لامرأته غير الموطوءة انت طالق كيف شئت فانه لغو فيهما
عند ابي ح خلافا لهما فانه لتفويض الاصل عندهما كما سيأتي ومنه ظهر الخلل في كلامه رحمه الله تعالى اما اولا فلانه
قال فان استقام فيها والا لغا وترك بيان الحمل على تفويض الوصف مجازا مع انه اشار الى جواز هذا الحمل اولا
بقوله في الشرح وتستعمل لتفويض الوصف وثانيا بقوله بلا تفويض الى مشيته اما لانه تفويض لحال العتق فالاولى
ان يقال فان استقام فيها والا يحمل على تفويض الوصف مجازا والا لغا واما ثانيا فلانه بين استقامة السؤال عن
الحال بقوله بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام مع انه يصلح بيانا لاستقامة الحمل على تفويض الوصف ايضا كما في قوله لامرأته
الموطوءة انت طالق كيف شئت لاستقامة السؤال عن الحال فقط فان قيل فح يجوز ان يكون بيانا لكليهما معا فيصير
في كلامه اشارة الى جواز الحمل على تفويض الوصف ايضا قلت يأباه ظاهر عبارته لان الظاهر ح ان يقول فان استقام
ذكر كيف بان يصح اه قوله فجواب ان محذوف اعني قوله يعتبر ذكر كيف قوله اما لانه تفويض يعني ان قوله انت
حر كيف شئت ايقاع للعتق في الحال وذكر كيف لغو اذ لو لم يكن كذلك لكان اما سؤالا عن حال العتق او تفويضا
لكيفيته للعبد وكلاهما باطل اما الاول فلان العتق لا حال ولا كيفية له بعد الوقوع حتى يسأل عنه لانه معنى شرعي
ثبت بدون الوصف واما الثاني فلانه لما لم يكن له كيفية فلا معنى لتفويضها اليه فان قيل لا نسلم ان لا كيفية له كيف وانه
قد يكون منجزا وقد يكون معلقا وقد يكون بدون مال وقد يكون مع مال وقد يكون مطلقا وقد يكون مقيدا بما يستقبل من الزمان
وكل منها كيفية له قلنا ان هذه المعاني كيفيات للاعتاق لا للعتق لانه بعد وقوعه يثبت بكيفية مخصوصة غير مختلفة على ما
صرح به بعض المحققين فان قيل ثبوته بكيفية مخصوصة بعد وقوعه لا ينافي صحة اتصافه بكل من تلك الكيفيات والمولى
لا يفوضه الى العبد بعد وقوعه حتى يقال انه لا يتصف بعد الوقوع بكيفيات مختلفة بل انما يفوضه قبوله بواحد من تلك
الكيفيات قلنا ان الوقوع مطاوعة ~~الوقوع~~ الايقاع فاتصافه بتلك الكيفيات انما هو تبعا لا اصلا فلا معتبر به ولو سلم
فمرادنا بالكيفية المنفية ههنا هي الكيفية الشرعية بمعنى الموقوف على خطاب الشرع وتلك الكيفيات ليس كذلك وان كانت
من الكيفيات الثابتة في الشرع لان العقل مستقل في دركها فلا يتوقف على خطاب الشرع في دركها ومن هنا ظهر خلل
في كلام الشارح حيث قال اما لانه تفويض لحال العتق والفرق بينه وبين مقابله قليل بل الاولى ان يقول اما لانه سؤال
عن حال العتق على ما ذكرنا ليكون اشارة الى نفي الحمل على حقيقته كما ان مقابله اشارة الى نفي الحمل على مجازه قوله
وتطلق الموطوءة اه هذا مثال لاستعماله في تفويض الوصف بعد وقوع الاصل كما ان قوله انت حر كيف شئت وقوله انت
طالق كيف شئت لغير الموطوءة مثال لكونه لغوا على اصل ابي ح توضيحه انه لو قال انت طالق كيف شئت يقع واحدة
قبل المشية فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشية لها اصلا لعدم المحل فيلغو ذكر كيف وان كانت مدخولة فالكيفية

مفوضة اليها في المجلس بان تجعلها بائنة او ثلاثا لبقاء المحل ان لم تكن للزوج نية وان نوى فان اتفقت نيتهما فذاك والا
فرجعية فان قيل اللفظ صريح في الرجعي فيقع البتة وان لم ينو الزوج ولا تأثير لنيته حتى لو نوى البينونة او العدد لا يقع
بل يقع الرجعي كما صرح في الفروع قلنا ذلك في المنجز نحو انت طالق لا في المعلق كما فيما نحن فيه **قه** انه لم ينو الزوج وههنا سؤال
مشهور وهو ان المعقول ان لا يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها يجب ان يستقل باثبات ما فوض اليها اعتبارا بعامة
التفويضات واجيب عنه في التقرير بانه انما فوض اليها حال الطلاق وهي مشتركة بين البينونة والعدد فيحتاج الى نية الزوج لتعيين
احدهما ولا يخفى عليك ان اختيار المرأة كاف في هذا التعيين بلا حاجة الى نية الزوج ولهذا قال ابو بكر الرازي والطحاوي
ان نية الزوج ليست بشرط ولها ان تجعل الطلاق بائنا او ثلاثا في قول ابي ح وقال بعض المحققين من اصحابنا وهو الفاضل
وقال صاحب النهاية ناقلا عن الفوائد الظهيرية وقد راجعت الفحول في جواب الاشكال المذكور فما قرع سمعي جواب فيجب
التعويل على ما ذكره الطحاوي ولقائل ان يقول لا نسلم ان التعويل على ما ذكره الطحاوي اذ لا مناسبة بين هذا التفويض و
سائر التفويضات لان المفوض ههنا متنوع الى نوعين دون سائر التفويضات فالقياس عليها باطل توضيحه ان المتاخر
الى المشية ههنا ليس اصل الطلاق لانه منجز بل وصف المتنوع المبهم وبيان المبهم اما ان يكون بلفظ مبين او من المبهم و
الاول منتف فتعين الثاني فيحتاج الى نية الزوج **قه** وقالا فيما لا يتاتى الاشارة اليه تحقيق كلامهما ان ما لا يكون محسوسا
كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح ونحوها فحاله ووصفه بمنزلة اصله في تعلقهما بالمشية حتى لا يقع
العتق بلا مشية في المجلس في مسئلة العتق ولا الطلاق بلا مشيتها في المجلس فان شاء يقع وذلك لانه لما فوض اليه كل حال
حتى الرجعية في الطلاق يكون ذلك تفويضا لنفس الطلاق والعتاق ايضا ضرورة ان الوصف لا ينفك عن الاصل
ولان وجوده لما لم يكن معاينا محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه كوجود النكاح يعرف باثره وهو
ثبوت الحل ووجود البيع يعرف باثره وهو الملك واذا كان كذلك كان معرفة وجوده مفتقرة الى وصفه كافتقار
وصفه في وجوده اليه فكان وصفه بمنزلة اصله من هذا الوجه فاذا تعلق الوصف تعلق الاصل ايضا وبالعكس للاستواء
بينهما في احتياج احدهما الى الاخر في الوجود هذا هو المذكور في كتب مشايخنا في بيان اصل الامامين وقال صاحب
التوضيح في بيانه اقول ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما
حالان في الجسم ليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والاخر بكونه فرعا وحالا ففيما نحن فيه لا نقول ان الطلاق اصل
والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما
عن الاخر اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الاخر انتهى واعترض
عليه بوجوه اما اولا فلانه لا حاجة لتخصيص ذلك بالليس محسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم
ان يكون عرضا واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الاخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الاخر بها سواء

قام

قام احدهما بالاخر او قام بشيء اخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك
انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية اذا عرفت هذا فلنأت
الى شرح كلام الشارح فقوله وتقييد تفويضه الضمير المجرور راجع الى الاصل وقوله فوجب تفويض الاوصاف
بالضرورة لان الاوصاف تابع الى الاصل وقوله لان حملها متعلق بقوله يرجع الى الاصل الاول اي يقول الان حملها على تفويض
الحال والصفة متعذر لانه لا يكون قبل وجود الاصل ولو لم يحمل على تفويض الاصل لزم الالغاء فوجب الحمل على تفويض الاصل
ويلزمه تفويض الوصف بالضرورة فاذا وجب على تفويض الاصل لا يقع شيء في مسئلتي الطلاق والعتاق هما الحل ٧ صح
لم يشاء كل من المرأة والعبد في المجلس فاذا شاءت المرأة تطلق كما قال ابو ح في غير الموطوئة والموطوئة واذا
شاء العبد عتقا منجزا يعتق بالاعتاق واذا شاء عتقا على مال او الى اجل او بشرط او شاء التدبير فذلك
باطل ويقع العتق عند ابي ح وعلى قياس قولهما ينبغي ان يثبت ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك كذا ذكره
في الكشف وقال وما رايته في كتاب اقول وعلى قياس قولهما ينبغي ان يثبت ما شاء العبد بلا شرط ارادة تامل
قه ان الاستيصاف اي طلب الوصف **قه** بعد نا منصوب على المفعول بصبرك **قه** عن كيفما اي عن كيفية
الصبر والضمير الراجع الى الصبر محذوف **قه** لكن يثبت ادنى اوصافه فيثبت الرجعة في الطلاق لانها ادنى
اوصافه **قه** فان قيل انه اعتراض من قبل الامامين **قه** لطلب الفعل والتفويض اي تفويض اصل الفعل لان الامر
لا يوجب وجود الفعل بل الطلب حصوله في الاستقبال وتفويضه الى المخاطب ولا تعلق لتفويض اصل الفعل بكيف بل
هو لتفويض وصفه بعد وجود الاصل بخلاف انت طالق لانه ايقاع في الحال ولا يتغير بدخول كيف بل يكون كيف لتفويض
الوصف في المدخول بها فكان ما قال ابو ح حقيقة الكلام حيث قال ان قوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق في الحال
قبل دخول كيف عليه فكذلك بعد دخوله عليه ولا يغيره كيف عن حقيقته كما ان قوله طلقي نفسك كيف شئت يوجب
تفويض اصل الطلاق قبل دخول كيف وبعد دخوله ولا يغيره كيف بل انما يفيد تفويض الوصف وكان ما قال
الامامان معنى الكلام عرفا واستعمالا حيث جعلاه لتفويض الاصل والوصف معا وقالا لا يقع شيء ما لم يشأ في المجلس
وجعلا كيف مغير الاول الكلام **قه** قيد لما قبله ومغير له بلا مرية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله كانه يريد ترجيح
قول الامامين والجواب عنه بوجهين احدهما ان كيف شئت انما يكون قيدا او مغيرا لما قبله فيما يصلح ان يكون قيدا
كما في انت طالق كيف شئت للموطوئة بخلافه لغير الموطوئة وبخلاف نحو انت حر كيف شئت فانه لغو فيهما على ما تقدم
لا قيد لعدم صلاحيته له وفي صورة الموطوئة انما يصير قيدا بالنظر الى الوصف لا بالنظر الى الاصل ولا يخفى عليك انه لا يعطى
وصف قبل ذكره والثاني ان قولهما ان ما لا يقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة اصله ليس بصحيح لان صحته يستلزم انتفاء
الاحكام الفاسدة وبطلانها على مذهبنا واللازم باطل لان الاحكام عندنا تنقسم الى جائز وفاسد وباطل بيانه

باطل صح

اللازمة ان الربا مثلا وسائر البياعات الفاسدة مشروعة باصلها غير مشروعة بوصفها بالاتفاق وهي مما
لاتقبل الاشارة فلو كان ماذكرها صحيحا لكان الاصل فيه مثل الوصف والوصف غير مشروع وماكان غير مشروع
بحسب الاصل والوصف باطل بالاتفاق لا فاسد او كان الوصف مثل الاصل والاصل مشروع فكان الربوا جائزا
لا فاسدا وهو باطل بالاجماع ولعله اشار بالتأمل الى ماذكرناه والثاني جواب عن دليل الامامين والاول جواب
عما ذكره الشارح **قوله** كما قال القوم قال فخر الاسلام واما كم فاسم للعدد الذي هو الواقع انما عدل عنه لانه انما يتمشى
في الطلاق فقط لا في غيرها اذ لا دلالة على وقوع شيء من المعدودات واما الطلاق فلا يخلو في وقوعه عن العدد اما
بطريق الاقتضاء كما في قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طلقة او طلقتين او طلقات بقرينة قوله كم شئت
وفي بيان الشارح خلل تامل واما بطريق الذكر كما في قوله انت طالق واحدة او ثنتين او ثلاثا فاذا لم يخلو عن العدد
والعدد مفوض الى مشيتها لم تطلق قبل المشية هذا في كم الاستفهامية ولهذا قال كانه قال انت طالق اي عدد شئت
لان كم الخبرية بمعنى كثيرة لا بمعنى اي عدد لكن المراد بها هنا التفويض الى مشيتها مجازا ويشتركان في خمسة امور
الاسمية والابهام والافتقار الى التمييز والبناء ولزوم التصدير ويفترقان في خمسة امور احدها ان الكلام مع
الخبرية محتمل للصدق والكذب بخلافه مع الاستفهامية الثاني ان المتكلم بالخبرية لا يستدعي من مخاطبه جوابا لانه
مخبر والمتكلم بالاستفهامية يستدعيه لانه مستخبر الثالث ان الاسم المبدل من الخبرية لا يقترن بالهمزة بخلاف
المبدل من الاستفهامية ويقال في الخبرية كم عبيد لي خمسون بل ستون وفي الاستفهامية كم مالك اعشرون ام ثلثون
الرابع ان تمييز الخبرية مفرد او مجموع تقول كم عبد ملكت وكم عبيد ملكت ولا يكون تمييز الاستفهامية الا مفردا
والخامس ان تمييز الخبرية واجب الخفض وتمييز الاستفهامية منصوب **قوله** على نفس الواقع وهو العدد **قوله**
تعلق اصله اي اصل الطلاق **قوله** بخلاف كيف فانه لتفويض الوصف لا الاصل على ما مر **قوله** بل ان طابق فعلها اه
كذا في الكشف وعلله في التقرير بانه لما كان للعدد المبهم كان له التعيين لا مبهما **قوله** لا يتعرف بالاضافة
الى المعرفة لشدة ابهامها **قوله** اعتمادا على المقسم لان كلا من الصريح والكناية قسم من اقسام التقسيم الثالث
باعتبار استعمال اللفظ في معناه **قوله** والاول اصح لان مورد التقسيم يوجب اشتراط الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك
في النص والمفسر الذين هما من اقسام التقسيم الثاني كالظاهر لان ظهورهما باللغة لا بالاستعمال على ما في الكشف
فلا بد من خروجهما من الصريح **قوله** لانه لوضوحه قام مقام معناه توضيحه ان حكم الصريح تعلق الحكم الشرعي بعين
الكلام وثبوته به وقيام الكلام الذي هو الصريح مقام معناه الذي دل عليه اللفظ سواء كان حقيقة او مجازا
من غير نظر الى ارادة المتكلم ونيته فصار اللفظ بحيث يثبت الحكم به على وجه ذكر من نداء او وصف او خبر نوى
او لم ينو فاذا قال يا حر او يا طالق او انت حرة او حررتك او انت طالق او طلقتك كان ايقاعا نوى او لا وكذا

لواراد

مطلب

مطلب واما الصريح

لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق وقع العتق والطلاق ولكنه لو اراد ان يصرفه عن
موجبه بالنية الى محتمله فله ذلك وصدق ديانة لا قضاء **قوله** واما الكناية لما ذكر الصريح شرع في بيان الكناية
وهي في اللغة ان يتكلم بشيء يستدل به على المكنى عنه كالرفث والغائط على ما في المصباح وفي عرف اكثر البيانيين
ان يذكر لفظ ويراد معناه لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول ومتبوع له والانتقال من التابع
الى المتبوع محل الاخفاء فيه ومناط الاثبات والنفي والصدق والكذب هو المعنى الثاني لا الاول فصح ان يقال فلان
طويل النجاد قصدا به الى طول القامة وان لم يكن له نجاد اصلا بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تع والسموات
مطويات بيمينه والرحمن على العرش استوى فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال
اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه لا لكونه مقصودا لذاته فلا يلزم
الكذب باستحالة المعنى الحقيقي او عدمه لان مرجع الصدق والكذب هو المعنى الثاني لا الاول فعلم منه ان امكان المعنى الحقيقي
ليس بشرط في الكناية وان كان مستعملا فيه وانما يشترط ذلك لو كان الاستعمال فيه لكونه مقصودا بالذات وليس فليس
وفي عرف الاصوليين ما استتر المراد به في نفسه حقيقة او مجازا فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها
المجازي في الاستعمال كناية والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية عندهم وقد اشتهر بينهم اطلاق لفظ الكناية
على الفاظ يقع بها الطلاق اعني اعتدي استبرئي رحمك انت واحدة باين بتة بتلة حرام خلية برية حبلك
على غاربك الحقي باهلك وهبتك لاهلك سرحتك فارقتك انت حرة تقنعي تخمري استبري اعزبي اخرجي
اذهبي قومي ابتغي الازواج اذهب الى جهنم ونحوها واختلفوا في الطلاق الواقع بهذه الالفاظ فقال الشافعي
انه رجعي وقالت اصحابنا انه باين واستدل الشافعي بانها كنايات عن الطلاق على ما دل عليه قولهم كنايات الطلاق
والطلاق يعقب الرجعي فكذا ما كني به عنه لان الكناية لا تفيد الا ما يفيد المكنى عنه ولنا ان تصرف الابانة صدر
من اهله مضافا الى محله قصدا عن ولاية شرعية وكل تصرف كذلك يكون صحيحا لا محالة اما الاهلية والمحلية فظاهر
واما القصد فلما سيأتي في بيان حكمها من لزوم النية فيها ودلالة الحال الملحقة بالنية واما الولاية الشرعية فلان
الحاجة الى الطلاق البائن ماسة كيلا ينسد عليه باب تدارك دفع المرأة عن نفسه ولا يقع في عهدتها بالمراجعة
من غير قصد وقوله انها كنايات عن الطلاق والطلاق يعقب الرجعي اجاب عنه اصحابنا بانا انما نطلق الكناية
على هذه الالفاظ مجازا لا حقيقة لان معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل واحد من اهل اللسان فان كل احد يعرف
معانيها لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ ويعمل فيه مثلا لفظ البائن معلوم المعنى وهو
البينونة الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح ووصلة الملك وغيرهما كاستتر
المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لهذه الالفاظ لفظ الكناية مجازا و

مطلب واما الكناية

وانما احتاجت الى النية وان صريحة فى الحقيقة ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع
بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الطلاق الواقع به رجعيا كما
قال الشافعى واعترض عليه بوجهين احدهما انه لا حاجة الى هذا التكلف فى تصحيح البينونة بهذه الالفاظ لجواز ان يكون
كنايات عن صريح الطلاق حقيقة وتكون المعنى الحقيقى وهو البينونة عن وصلة النكاح مرادا ايضا معه فان الجمع بين
المعنى الحقيقى وغيره جائز فى الكناية سيما على اصطلاح البيانيين والثانى انهم ان ارادوا ان معانيها اللغوية
ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافى الكناية لجواز استتار المعنى المراد مع ظهور المعنى اللغوى كما هو كذلك فى الكنايات
وان ارادوا ان المعنى المراد بها ظاهرة فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من المتكلم وقد صرحوا باستتار المعنى
المراد بها باعتبار المحل ولم يخصوا الكناية بالمستتر المراد بجهة خاصة غير المحل ولم يشترطوا فى الكناية ارادة اللازم
ثم الانتقال منه الى الملزوم كما اشترط البيانيون حتى يراد بهذه الالفاظ معانيها الحقيقية وهو البينونة ثم ينتقل منه
الى معنى اخر وتقع البينونة واجيب عن الاول بان جواز الجمع بين المعنيين انما يكون عند عدم التنافى وههنا
المنافاة حاصلة لان المعنى الحقيقى يقتضى البينونة وانقطاع الرجعة والمعنى المكنى عنه يعقبها والجمع بينهما جمع بين
المتنافيين ومن اجل الاعتراضين المذكورين اجاب بعض اصحابنا عن الشافعى بان هذه الالفاظ كنايات حقيقية
عن الفرقة والبينونة عن وصلة النكاح لاستتارها فتفيد البينونة بالضرورة لا عن صريح الطلاق حتى يقال
انه يعقب الرجعة فكذا ما كنى عنه واضافتها الى الطلاق فى قولهم كنايات الطلاق مجازية لا حقيقية وانما
حقيقتها انها كنايات عن الفرقة الحاصلة بسبب الطلاق ولما كان هذا الجواب بسلم اختاره الشارح الا
ان فى كلامه مناقشة اما اولا فلان قوله بان يستعملوه على قصده اى على قصد الاستتار ليس على ما ينبغى لان منشاء
الاستتار فى الكناية ليس قصد المتكلم الاستتار بل قلة الاستعمال كما ان منشاء الظهور فى الصريح كثرة الاستعمال
والاستتار وان كان قد يقصد لاغراض صحيحة لكنه لا يصلح منشاء للكناية لان المعنى المراد متى استتر بقلة الاستعمال
يكون اللفظ كناية سواء قصد المتكلم استتاره او لم يقصد ومتى لم يستتر بكثرة الاستعمال يكون صريحا وان قصد
المتكلم استتاره كيف وان قول الزوج انت باين كناية وان لم يقصد استتاره ثم الكاتب لقوله بان يستعملوه على
قصده ان يقول وان كان ظاهرا فى نفسه بدل لقوله وان كان معناه ظاهرا فى اللغة واما ثانيا فلان قوله الباين معلوم
المراد ليس على ما ينبغى بل الاولى ان يقول معلوم المعنى حتى ينتظم الترديد الاتى فى الايراد لان لفظ المعنى اعم من
المراد فينتظم الترديد بلا شقيه بخلاف المراد فانه اخص من المعنى فلا ينتظم الترديد بلا شقيه بل انما ينتظم
الشق الثانى بان يقال ابتداء فى الايراد على ذلك الجواب لا نسلم ان المراد معلوم كيف ولا يمكن قوله فيدخل فيه
المشترك والمجمل لان فيهما استتارا بدون الاستعمال اما فى المشترك فلتزاحم المعانى واما فى المجمل فلابهام الواقع
فيه

فيه واما بعد الاستعمال فلا استتار اذ لم يستعمل المشترك بدون القرينة الصارفة للتزاحم والمجمل بدون البيان
قوله فاستعيرت لها اى لتلك الالفاظ الا اعتدى واستبرئى استثناء من قوله فتفيد البينونة ويجوز
استثناؤه من قوله ونسبة الكناية الى الطلاق مجازية والاول ظاهر قوله اما الاول توضيحه ان قوله اعتدى
لا ينبئ عن قطع الوصلة عن النكاح اصلا حتى يقع به باينا لان معناه الحقيقى الامر بالحساب ويحتمل ان يراد به
عد نعم الله او نعمى عليك او عد الاقراء اى الحيض وهو المراد بقوله اعتدى من النكاح ولا دلالة فيها على قطع
الوصلة اصلا والمراد مستتر فاذا نوى عد الاقراء او دل عليه الحال من مذاكرة الطلاق وغيرها زال الابهام
ويثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ان كانت مدخولا بها لان عد الاقراء يقتضى سابقية الطلاق بالضرورة تصحيحا
للامر فكانه قال طلقتك او انت طالق فاعتدى والضرورة تندفع باثبات واحد رجعى فلا يصار الى الزائد وفيه
انتقال من اللازم الى الملزوم الذى هو لازم متقدم وهو الطلاق على ما هو المعتبر فى الاقتضاء فيكون كناية على اصطلاح البيانيين
وان كانت غير مدخول بها فلا جهة للاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق المتقدم لان طلاق
غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدى مجازا عن كونى طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق
سبب لوجوب الاعتداد لا عن طلقى نفسك لانه تخيير لا تنجيز فلا يقع به الطلاق ولا عن انت طالق او طلقتك
لانهم يشترطون التوافق بينهما فى الصيغة فلا يكون صيغة الاخبار مجازا عن صيغة الانشاء ففى قوله مستعارا
عن الطلاق نوع خفاء والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقى فى المدخول بها جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك فى غير
المدخول بها جعل مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب على اصطلاح البيانيين لكن هذا الاطلاق لما كان مشروطا
بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته عليها تقدم فى باب المجاز قال رحمه الله
ويجوز استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصا به وكناية ايضا على اصطلاح الاصوليين لاستتار المراد به فاطلاق
الشارح كونه مجازا ليس على ما ينبغى واما قوله استبرئى رحمك فلانه تفسير لاعتدى وتصريح لما هو الحق من العدة
اعنى طلب براءة الرحم الا انه يحتمل ان يكون للوطئ وطلب الولد وان يكون للتزوج بزوج اخر فاذا نوى ذلك
او دل عليه الحال يثبت الطلاق الرجعى اقتضاء ان بعد الدخول ومجازا ان قبل الدخول عليها فى اعتدى فلا دلالة
فيه ايضا على البينونة واما قوله انت واحدة فلانه يحتمل انت واحدة فى قومك او فى الجمال او عندى او تطليقة
واحدة فاذا نوى ذلك وقع الرجعى اذ لا دلالة فيه ايضا على البينونة ولا معتبر باعراب واحدة عند عامة المشايخ
وقيل يقع بها اذا نصبت وان لم ينو لكونه صفة للطلقة ولا يقع اذا رفعت وان نوى لانها حينئذ صفة شخص
والصحيح قول العامة ولهذا اختاره الشارح قوله كما فى حال الرضاء او دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق اعلم
ان الاحوال ثلاثة حالة الرضاء وحالة مذاكرة الطلاق وحالة الغضب والكنايات على ثلاثة اقسام منها ما

يصلح جوابا وردا لا سبا وشتما نحو اخرجي اذهبي اغربي قومي تقنعي استتري تخمري ومنها ما يصلح جوابا وشتما
لا ردا نحو خلية برية باين بتة حرام ومنها ما يصلح جوابا لا ردا ولا شتما نحو اعتدي استبرئي رحمك فهي حالة
الرضاء لا يكون شيء منها طلاقا الا بالنية لانها تحتمل الطلاق وغيرها فلا بد من تعيين المراد والفرض ان الحالة
ليست حالة مذاكرة الطلاق ولا حالة الغضب فيتعين بالنية ويكون القول قوله في انكار النية مع يمينه
لانه امين في الاخبار عما في ضميره وفي حالة مذاكرة الطلاق لم يصدق قضاء في انكاره النية فيما يصلح جوابا لا ردا
لان الظاهر ان مراده الطلاق عند مذاكرته والحاكم انما يتبع الظاهر ويصدق فيما يصلح جوابا وردا وفي حالة
الغضب يصدق في القسم الاول والثاني لاحتمال الرد والشتم ولا يصدق في القسم الثالث لان الغضب يدل
على الطلاق وعن ابي يوسف انه اذا قال في حالة الغضب لا ملك لي عليك ولا سبيل لي عليك وخليت سبيلك
وفارقتك وقال لم انو الطلاق صدق لما [redacted] فيها من احتمال معنى السب قوله بناء على استتار المراد بها
وقصورها في الافهام اي استتاره باعتبار ابهام المحل على ما مر ولا يخفى عليك ان الاولى ان يجعل الاستتار منشاء
للحكم الاول اعني وجوب العمل بالنية لان الاحتياج الى النية نشاءت من الاستتار على ما تقدم ويجعل قصورها
في البيان منشاء للحكم الثاني اعني عدم اثبات [redacted] الحدود بهذه الالفاظ لكن الامر فيه سهل تأمل قوله
بنحو جامعت فلانة او واقعتها اي بكل ما ليس بصريح في الزنا فيدخل فيه قوله صدقت [redacted] لمن قال يا زاني
لا حد فانه لا حد عليه بقوله صدقت [redacted] لعدم كونه صريحا في الزنا لاحتمال التصديق وجوها مختلفة نحو
ان يكون تقديره كنت صادقا فيما مضى فكيف تكلمت بهذا او صدقت في انجاز وعدك بنسبتك الى الزنا
ويدخل فيه ايضا قوله وانا اشهد لمن قال لاخر اشهد انك زان فانه لا حد على من قال وانا اشهد لعدم كونه
صريحا في الزنا لاحتماله بخلاف ما لو قال وانا اشهد بمثل ما شهدت به فانه حد لكونه صريحا في الزنا لعدم احتماله
قوله ولا يحد بالتعريض ايضا وهو ان يذكر شيئا يدل على شيء لم يذكر فكان نوعا من الكناية فلا يحد به وقال
الشافعي وقال مالك يحد بالتعريض مستدلا بما رواه الزهري عن سالم عن ابن عمر قال كان عمر يضرب الحد في التعريض
وعن علي انه كان جلد رجلا بالتعريض قلنا ان الشارع لم يعتبر التعريض فانه حرم صريح خطبة المتوفى عنها زوجها
في العدة واباح التعريض فيها حيث قال ولا تواعدوهن سرا وقال ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة
النساء فاذا ثبت من الشرع نفي اتحاد حكمها في غير الحد لم يجز ان يعتبر مثله على وجه يوجب الحد المحتاط في
درئه وما رواه يحمل على التعزير لا على الحد ولفظ الحد يجوز ان يكون مجازا عن التعزير قوله كاف التشبيه يفيد
العموم عندنا كذا قاله شمس الائمة ثم قال ولهذا قلنا في قول علي رضي الله عنه ليكون دماؤهم كدمائنا انه
يجري على عمومه فيما يندرئ بالشبهات كالحدود وصح وما يثبت بالشبهات ايضا كالاموال فكان الكاف يوجب العموم

في محل يحتمله فكان نسبه الى الزنا قطعا بمنزلة كلام الاول لان العام مما يفيد القطع لمدلوله عندنا فان قيل
هذا منقوض بقوله لعبده انت كالحر فانه ليس بعام والا لعتق المخاطب لكنه لم يعتق قلنا ان العمل بحقيقة
مطلب واما الدال بعبارة
الاخبار ممكن في حرمة الدم ووجوب العبادات فلا يصار الى المجاز وهو الانشاء ولو قلنا بعمومه لزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز قوله شرع في بيان اقسام التقسيم الرابع وهو التقسيم باعتبار ادراك المخاطب المعنى
من اللفظ وهي اربعة حاصلة باعتبار دلالة اللفظ على المعنى مطابقة وتضمنا والتزاما على ما سيظهر لك قوله
المعتبر في مقام الاستدلال صيغة المفهوم قوله امور لا عبرة لها ومن هذا القبيل مفهوم المخالفة على ما نقل عنه
رحمه الله تع ومنه ايضا الحصر المفهوم من التقديم في نحو زيدا اضرب قوله والا لم يكن متاخرا لان الموقوف
عليه مقدم على الموقوف لا موضعه قوله كالتمليك لصحة وقوعه فان وقوع الاعتاق عن الامر لا يصح بدون
التمليك له فكانه قال ملكتك ثم اعتقت لك قوله كالاهل فانه يتوقف عليه صحة السؤال عن القرية عقلا
قوله او صحة صدقه بالرفع عطف على قوله صحته والضمير المجرور راجع الى الحكم المطلوب قوله كالحكم اي لفظ الحكم
يعني ان لفظ الحكم يتوقف عليه صحة صدق الحكم المطلوب وهو الخبر برفع الخطاء والنسيان عن الامة في قوله
عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان اذ لا بد من تقديره لصحة صدق هذا الخبر لان نفس الخطاء والنسيان
واقعان لا يصح اسناد الرفع اليهما وانما المرفوع حكمهما فيقدر الحكم اي رفع عن امتي حكم الخطاء والنسيان
ولو لم يقدر الحكم لم يكن الخبر برفع الخطاء والنسيان صادقا بل كاذبا واما نفس الخبر برفعهما فلا يتوقف عليه لان
الخبر الكاذب كلام تام ولهذا قال صحة صدقه ومن هنا اختلفوا في ان هذا الحديث مجمل اولا فذهب ابو الحسين
وابو عبد الله البصري الى انه مجمل لانه لما لم يستقم اسناد الرفع الى نفس الخطاء والنسيان لوقوعهما وجب
التقدير ضرورة وفيما قدر وهو الحكم ازدحام لتكثره والكل لا يراد لتعذره او لان الضرورة تندفع بالبعض
وليس ذلك البعض بمعين لعدم المرجح فلم يتضح دلالته فكان مجملا وذهب الجمهور الى انه لا اجمال فيه واحتجوا
بان عرف اهل اللغة استعماله قبل الشرع في رفع المؤاخذة والعقاب وهو المتبادر الى الفهم عند سماع هذا التركيب
فلا اجمال لاتضاح الدلالة فان قيل لو كان العرف كما ذكرتم لارتفع الضمان بالخطاء والنسيان لكونه من المؤاخذة
والعقاب لكن اللازم باطل لانه لا يسقط بهما والملزوم مثله قلنا لا نسلم ان الضمان عقاب اذ المراد بالعقاب ما يتعلق
بالنفس من المضار والضمان متعلق بالمال ولو سلم انه عقاب لكنه يكون تخصيصا لعموم الخبر الدال على نفي كل عقاب
والتخصيص اولى من الاجمال قوله والاولى اي ما يتوقف عليه صحة الحكم المطلوب شرعا وقوله مقتضى على صيغة المفعول
قوله وقد يتوقف عليه اي على لازم متقدم قوله على معناه الجار متعلق بالطلاق والضمير راجع الى البعض قوله
كزوال الملك اه فان صحة اطلاق لفظ الفقير على الغني يتوقف على زوال ملكه وهو من قبيل الدال بالاشارة على ما سيأتي

قوله ولنسمه ذاتيا وهذا من قبيل الدال بالاشارة ايضا على ما سيأتي قوله بها اي بواسطة المناط قوله اي لا يتوقف
فهم على مقدمة شرعية وذلك من قبيل الدلالة قوله عليها اي على مقدمة شرعية كما في القياس الشرعي قوله ان معنى
الدلالة اي الدلالة اللفظية الوضعية لا مطلق الدلالة على ما يدل عليه الخبر بقوله فهم المعنى قوله فهم المعنى منه من اللفظ
اعترض عليه بان الدلالة صفة اللفظ والفهم وان كان بمعنى الفاهم فهو صفة اللافظ وان كان بمعنى المفهوم فهو صفة
المعنى واياما كان فلا يصح حمله على الدلالة وتعريفها به فالاولى ان يقال كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الاطلاق
للعلم بالوضع واجيب عنه بوجهين احدهما ان الدلالة اضافة ونسبة بين اللفظ والمعنى تابعة لاضافة اخرى
هي الوضع ثم ان هذه الاضافة العارضة لاجل الوضع اعني الدلالة اذا قيست الى اللفظ كانت مبدأ وصف له هو
كونه بحيث يفهم منه المعنى العالم بالوضع واذا قيست الى المعنى كانت مبدأ وصف اخر له هو كونه بحيث يفهم
من اللفظ وكلا الوصفين لازم للدلالة فكما جاز تعريفها باللازم الذي هو وصف اللفظ اعني كونه بحيث يفهم منه
المعنى جاز ايضا باللازم الذي هو وصف المعنى اعني انفهامه منه والفهم المذكور في تعريف الدلالة مضاف الى
المفعول فهو مصدر المبني للمفعول وصفة للمعنى فيكون تعريفا للدلالة بلازمها بالقياس الى المعنى كما ان قولكم هي كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى تعريف لها بلازمها بالقياس الى اللفظ والثاني ان الفهم وحده صفة للسامع وكذا الانفهام وحده صفة
للمعنى لكن فهم السامع المعنى من اللفظ صفة للفظ وكذا انفهام المعنى من اللفظ صفة له فيصح تعريف الدلالة بالفهم سواء
كان مصدرا من المبني للفاعل او من المبني للمفعول فان قيل ان الفهم لو كان صفة اللفظ وعبارة عن الدلالة يصح ان يشتق منه
ما يصح حمله على اللفظ كما اشتق من الدلالة لفظ الدال المحمول على اللفظ حيث يقال لفظ دال قلنا ان هذا انما يرد ان لو كان
الفهم وحده صفة للفظ لكنه ليس كذلك بل صفة اللفظ هو الامر المركب اعني فهم المعنى من اللفظ والمركب لا يصح ان يشتق
منه ما يصح حمله على الموصوف وانما يصح ذلك في الصفات المفردة مثل الدلالة واعترض الشريف العلامة على الوجه الثاني
بان فهم السامع صفة له قائمة به لكنها متعلقة بالمعنى بغير واسطة وباللفظ بتوسط حرف الجر كما يدل عليه قولك فهم السامع
المعنى من اللفظ فهناك ثلاثة اشياء الفهم وتعلقه بالمعنى وتعلقه باللفظ فالاول صفة للسامع والاخيران صفتان للفهم
فان اراد هذا المجيب ان الفهم المقيد بالمفعولين الموصوف بالتعلقين صفة اللفظ فهو ظاهر البطلان وان اراد ان
المجموع المركب من الفهم وتعلقيه صفة له فكذلك ظاهر البطلان مع ان المستفاد من عبارة التعريف هو الفهم المقيد
دون المجموع المركب فيكون حملا للتعريف على خلاف ما يتبادر منه وان اراد ان تعلق الفهم بالمعنى او باللفظ صفة
للفظ فباطل ايضا نعم يفهم من تعلقه بالمعنى صفة له هي كونه مفهوما ومن تعلقه باللفظ صفة له هي كونه مفهوما منه المعنى
فدعواه ان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ او انفهام المعنى من اللفظ هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غير صحيحة
اللهم الا ان يؤول بان القوم وان عرفوا الدلالة بما ذكروا لكنهم يتسامحون في ذلك اذ لم يقصدوا به معناه الصريح بل
يفهم

يفهم منه ما هو صفة للفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ وان الفهم
ليس صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكر في تعريفها معنى هو صفته ثم ان دلالة فهم المعنى من اللفظ على كونه بحيث يفهم منه
المعنى دلالة واضحة لا شبهة فيها فالمقصود من قولهم فهم المعنى من اللفظ هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى
فاستقام الكلام قوله بالنسبة الى العالم بالوضع احترز به عن الدلالة الطبيعية والعقلية لعدم توقفهما على العلم
بالوضع والمراد بالوضع ههنا وضع ذلك اللفظ في الجملة لا وضعه لذلك المعنى لئلا يخرج عنه التضمنية والالتزامية
فان قيل ان العلم بالوضع يتوقف على فهم المعنى ضرورة توقف العلم بالنسبة على تصور الطرفين فلو توقف فهم المعنى
من اللفظ عليه لزم الدور اجيب عنه بوجهين احدهما ان فهم المعنى في حال اطلاق اللفظ موقوف على العلم السابق
بالوضع ومن المعلوم بالضرورة ان ذلك العلم السابق لا يتوقف على فهم المعنى في حال الاطلاق بل على فهمه في الزمان
السابق فلا دور لتغاير الفهمين والثاني ان فهم المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع وليس العلم بالوضع موقوفا
على فهمه من اللفظ بل على فهمه مطلقا فظهر هنا تغاير الفهمين بحسب الاطلاق والتقييد كما ظهر في الجواب
الاول بحسب الزمان قوله لا فهم منه متى اطلق اي مع قطع النظر عن العلم بالوضع يعني ان تقييده بالعلم بالوضع
اشارة الى ان مجرد اطلاق اللفظ واستعماله لا يكفي في الدلالة كما ان تقييده بالاطلاق حيث قال اذا اطلق اشارة الى ان
مجرد العلم بالوضع لا يكفي فيها بل لا بد في تحققها من مجموع الامرين اطلاق المتكلم وعلم السامع بالوضع وتحقيقه ان الدلالة
صفة قائمة باللفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى وهذه الصفة لا يتحقق في الخارج ما لم يوجد الامران المذكوران
هذا بناء على ان قوله لا فهم منه متى اطلق مرتبط بقوله بالنسبة الى العالم بالوضع وبيان للزوم هذا القيد في التعريف
على ما هو المتبادر من النظرة الاولى لكن التحقيق ليس كذلك بل هو عطف على قوله فهم المعنى ومرتبط بقوله اذا اطلق
واشارة الى انهم لم يعتبر الكلية في الدلالة كما اعتبرها اهل المعقول بل اعتبروا الجزئية ولهذا اخذوا في تعريفها كلمة اذا
الدالة على الجزئية دون كلمة متى الدالة على الكلية توضيحه ان اهل المعقول اعتبروا في الدلالة الوضعية بعد اعتبارهم
العلم بالوضع الكلية حيث قالوا دلالة اللفظ على معناه بالوضع كونه بحيث كلما اطلق فهم منه معناه بعد العلم بالوضع
وقال بعضهم متى اطلق فاضطروا في الدلالة الالتزامية الى اشتراط اللزوم العقلي بمعنى امتناع الانفكاك لتصحيح
الكلية المذكورة ولزمهم خروج اكثر المجازات المستعملة في متعارف اللغة عن الدلالات الثلاث المطابقة
والتضمن والالتزام فالتزموا خروجها وقالوا لا دلالة للفظ الاسد مثلا وحده على المعنى المجازي اعني الرجل
الشجاع بل الدال هو المجموع المركب منه ومن القرينة المنضمة اليه حالية او مقالية [illegible] واعترض عليه
بان الدال على المعنى المجازي ان كان هو المجموع المركب من اللفظ والقرينة لم يكن المجاز في رأيت اسدا في الحمام
مثلا مجازا في المفرد بل لم يوجد فيه مجاز اصلا وهو خلاف ما صرحوا به واجيب بان المجاز هو اللفظ المستعمل في

غير الموضوع له ولا شك ان المستعمل في المثال المذكور في المعنى المجازي الذي هو الرجل الشجاع انما هو لفظ الاسد ولا دخل
للقرينة في ذلك الاستعمال وانما هو لاجل فهم المعنى المجازي منه والحاصل انه لا يلزم من كون القرينة جزءا من الدال على المعنى المجازي
ان يكون المجاز هو المجموع المركب لجواز ان يكون المجاز هو الجزء من الدال واما اهل العربية والاصول فقد اكتفوا في الدلالة
بالجزئية وقالوا هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم معناه بعد العلم بالوضع فلم يجب عندهم اشتراط اللزوم العقلي بمعنى
امتناع الانفكاك بطلق اللزوم عقليا او غيره وذلك الغير في الدلالة الالتزامية بل اكتفوا هناك بمطلق اللزوم عقليا
او غيره وذلك الغير بكون اللزوم مما يثبته اعتقاد المخاطب اما بعرف عام كما بين الاسد والجرءة او بغير عرف عام
سواء كان عرفا خاصا كما بين التسلسل والبطلان عند الحكماء ولم يكن عرفا خاصا ايضا كما بين اقدام زيد على امر هائل
وجرءته وبين احجامه وجبنه وكما بين البخل والجود في مقام التمليح او التهكم الى غير ذلك من التعلقات المتفاوتة المصححة للانتقال
بين الامرين والضابط عندهم ان يعتقد المخاطب بين المفهومين ارتباطا يصح به انتقال ذهنه من احدهما الى الاخر
سواء كان ذلك الارتباط مستندا الى العقل او العرف او غيرهما قوله ولهذا اي ولكون المعتبر عندهم في الدلالة الالتزامية
مطلق اللزوم لا اللزوم العقلي يجري في الدلالة الالتزامية الوضوح والخفاء وان كانت قطعية اذ الخفاء لا ينافي القطعية
لعدم كونه ناشئا عن دليل حتى لو كان اللزوم فيها عقليا لم يجر فيها الوضوح والخفاء لانه اذا كان لشيء واحد لوازم
متعددة فكل واحد منها يمتنع انفكاكه عن الملزوم فيكون كل منها مساويا للملزوم وللازم الاخر ايضا في الوجود فلا يتصور
في الدلالة على تلك اللوازم وضوح بالنسبة الى بعضها وخفاء بالنسبة الى الاخر واعترض عليه الشريف العلامة
بان لازم لازم الشيء وان كان لازما له لكن دلالة اللفظ على لازمه اظهر من دلالته على لازم لازمه لان الذهن ينتقل من
اللفظ الى ملاحظة الملزوم اولا والى ملاحظة اللازم ثانيا والى ملاحظة لازم اللازم ثالثا فبسبب هذه الملاحظات ولو
بالذات يتفاوت الدلالات واجيب عنه بان هذا انما يتم بناء على ان لازم لازم الشيء لازم له ولكنه ليس بلازم سواء
كان اللزوم بينا بالمعنى الاعم او بالمعنى الاخص اما في الاول فظاهر اذ كفاية تصور آ وتصور ب في الجزم باللزوم بينهما
وكفاية تصور ب وتصور ج في الجزم باللزوم بين ب وج لا يستلزم كفاية تصور آ وتصور ج في الجزم
باللزوم بينهما بل يحتاج في هذا الجزم الى اعتبار لزوم ب لالف ولزوم ج لب واما في الثاني فلان تصور
الشيء انما يستلزم تصور لازمه تبعا غير ملتفت اليه قصدا والمستلزم لتصور اللازم الثاني تصور اللازم الاول مقصودا
ملحوظا في نفسه اللهم الا ان يثبت لازم يستلزم تصوره ولو تبعا غير ملتفت اليه قصدا تصور لازم له في بعض المواد
وان لم يكن كليا قوله واذا تمهدت هذه المقدمات توقف كل من الاقسام الاتية اعني الدال بعبارته والدال باشارته و
الدال بدلالته والدال باقتضائه على تلك المقدمات الممهدة سيظهر في اثناء بيانها فتفطن واعلم انهم حصروا التقسيم
الرابع الذي كان في كيفية دلالة اللفظ على المعنى في تلك الاقسام الاربعة وذكروا في وجه الحصر ان الحكم المستفاد من النظم اما

ان

ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فهو الاشارة والثاني ان كان
الحكم مفهوما منه لغة فهي الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة كمفهوم المخالفة ويجوز
ارجاع الضمير في هذه المواضع الاربع الى الحكم المستفاد من النظم والحكم المفهوم منه والى نفس النظم ايضا لانهم يطلقون
هذه الالفاظ اعني العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء على النظم وعلى الحكم المستفاد والمفهوم منه وذكر
صاحب التوضيح في وجه الضبط ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزءه او لازمه
المتأخر او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فيسمى دلالته عليه عبارة اولا فاشارة والثاني
ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف
اللغة اي وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص والا فلا دلالة له اصلا والتمسك به
فاسد فجعل الاقسام المذكورة صفة الدلالة لا النظم ولا الحكم لكنه يحصل ضمنا باعتبارها تقسيم النظم ايضا بان
يقال انه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة فالمص رحمه اخذ تقسيم النظم باعتبار تلك
الدلالات حيث قال اما الدال بعبارته واشارته ودلالته واقتضائه والباء في بعبارته لبيان جهة دلالة
الدال اي اللفظ الدال بدلالة يقال لها عبارة ثم قسم كلا من الدال بعبارته ومن الدال باشارته الى ثلاثة اقسام
باعتبار الدلالات الثلاث اعني ان المدلول عليه بطريق العبارة اما عين الموضوع له او جزؤه او لازمه وكذا
المعنى المدلول عليه بطريق الاشارة قوله اي معنى سيق له فيه اشارة الى ان المراد هنا بالمعنى المسوق له اعم من المعنى
المطابقي والتضمني والالتزامي قوله سواء كان اصليا كالعدد اه فعلى هذا التقدير كل من العدد واباحة النكاح في اية
النكاح اعني فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع مدلولا عليه بطريق العبارة قوله والمفهوم
من كلام صاحب التنقيح قيل فعلى ما فهم من كلام صاحب التنقيح يلزم ان لا يوجد تفرقة بين الظاهر والاشارة وبين النص
والعبارة اقول الاشارة لا يفهم من نفس الكلام بغير تأمل بخلاف الظاهر فانه وان كان غير مسوق له الكلام كالاشارة
الا انه يفهم بنفسه من غير تأمل وبه يحصل الفرق بين الظاهر والاشارة لكن الفرق بين العبارة والنص مشكل لان كل السامع صح
واحد منهما سيق له الكلام فيصدق تعريف احدهما على الاخر في الحد يوجب الاشتراك في المحدود فالتمييز بينهما بالاعتبار والاشتراك صح
وهو ان النص تصرف في الكلام لكن من جهة المتكلم والعبارة تصرف فيه من جهة المستدل والتغاير بالاعتبار كاف
في الفرق بينهما قوله ما سبق هو من السبق اعني كونه مقصودا اصليا لا من السوق تأمل قوله من كونه مقصودا
اصليا بيان لقوله ما سبق في النص المقابل للظاهر يعني ان المسوق له في كلام التنقيح بمعنى الكون مقصودا اصليا
سواء كان نفس الموضوع له او جزؤه او لازمه بخلافه في كلام بعض الاصوليين كما سبق قوله كما في احل الله البيع
وحرم الربوا فانه عبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربوا واشارة الى الموضوع له وهو حل البيع

وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلا والى لوازمه كانتقال
الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزائد في الربوا قوله بخلاف غير المسوق
له بذلك المعنى اشار المعنى المذكور في كلام بعض الاصوليين فانه لا يكون نفس الموضوع له بل يكون من لوازم
المعنى فان الموضوع له لا بد وان يكون مقصودا في الجملة قوله تلك المرأة اى المرأة التى طلبت القديم تطليقها
قوله ذاتيا احترازعن الدال بدلالته على ما سيأتى وفي تفسيره الذاتى اشارة الى المقدمة الثالثة المذكورة
سابقا والحاصل ان المراد بالذاتى ههنا ليس مصطلح اهل المعقول بل ما ينسب الى الشيء بلا واسطة ولا يكون جزء منه قوله
بشرط كون اللازم ذاتيا اى في الدلالة الالتزامية قوله اى اطلاق بعض القربات وفيه اشارة الى ما ذكره في المقدمة
الثانية قوله مثال الدال اى باشارته قوله اشارة الى ان النسب الى الاباء بيانه ان المولود له هو الذى ولد له الولد وهو
الوالد فاختيار الاطناب مع حصول الحق بدونه من الحكيم لا يكون الا لحكمة منها ان النسب الى الاباء ولان اللام للاختصاص
ولا يصير الولد مخصوصا به من حيث الملك بالاجماع فيكون مخصوصا به من حيث النسب وهذا النسب لازم
للمعنى الموضوع له اعنى الولادة للاب فيدل عليه ذلك النظم باشارته بالالتزام ومتأخر عنه لتوقفه عليه فلا يكون مقتضى
ولا واسطة بينهما اصلا فلا يكون دلالة ولا قياسا بل يكون لازما ذاتيا بالمعنى المذكور لا جزء داخلا في الموضوع له على
ما زعمه صاحب التنقيح ومنها ان للاب حق التملك في مال ولده عند الحاجة مع كون حقيقة الملك للولد ومنها انه
لا يحد بوطئ جارية ابنه وان علمت انها عليه حرام ومنها انه لا يجب العقر عليه ومنها انه اذا استولد جارية ابنه
يثبت النسب منه ولا يجب عليه رد قيمة الولد قوله اشارة الى زوال ملكهم اه وذلك لان قوله تع للفقراء المهاجرين
الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم سيق لاستحقاق من وقع قوله تع للفقراء المهاجرين بدلا منه وهم ذوو القربى
واليتامى والمساكين لا ما قبل ذلك وهو قوله تع فلله وللرسول لان الله تع غنى مطلق ورسوله عليه السلام اجل قدرا
من ان يطلق عليه اسم الفقر سهما من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب اعنى مكة لان الله
تع وصفهم بالفقر مع انهم كانوا مياسير بمكة لقوله تع اخرجوا من ديارهم واموالهم والفقير حقيقة من لا ملك له
لان الفقير من اتصف بالفقر والفقر لا يتحقق الا بزوال الملك لا بان يبعد يده عنه لان من بعدت يده عنه يسمى ابن
السبيل لا الفقير فكان زوال الملك لازما متقدما للمعنى الموضوع له اعنى الفقر وعدم الملك لا جزء منه على ما زعمه
صاحب التنقيح وقال الشافعى اطلاق الفقراء عليهم بطريق الاستعارة والمجاز حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم
وانقطاع طماعيتهم بالكلية عن اموالهم بخلاف ابن السبيل فانه مسافر له طماعية الوصول الى ماله واستدل عليه بالكتاب
والسنة اما الكتاب فقوله تع ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وذلك لان الله تع نفى السبيل على المؤمنين
وليس المراد بالسبيل الحسى بالاجماع بل السبيل الشرعى والتملك بالقهر اقوى سبيل من جهات السبيل الشرعى فيكون منفيا

وقوله

مطلب واما الدال باشارته

وقوله تع اخرجوا من ديارهم واموالهم لان الاضافة اليهم تفيد الملك لهم واما السنة فما روى ان عيينة بن حصين
اغار على سرح المدينة وفيها ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم واسر امرأة الراعى قالت المرأة فلما جن الليل
قصدت الفرار فما وضعت يدى على بعير الا رغا حتى وضعت يدى على ناقة رسول الله فركبتها
وقلت ان نجانى الله تع فلله على ان انحرها فلما اتيت رسول الله وقصصت عليه القصة قال لا نذر فيما لم يملكه ابن
ادم قلنا ان الاصل هو الحقيقة فيحمل الفقراء على الحقيقة فيلزمه زوال ملكهم لازما متقدما على الملزوم والجواب
عن الاية الاولى بوجوه الاول انها تدل على نفى السبيل علينا لا على اموالنا ونحن نقول به فانهم بالاستيلاء لا يملكون
ارقابنا ويملكون اموالنا والثانى ان المراد نفى السبيل في الاخرة لا في الدنيا على ما روى عن ابن عباس والثالث ان المراد
به نفى الحجة كما قاله السدى واجيب عن الاية الثانية بان الاضافة في ديارهم واموالهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها
على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل واذا كانت مجازا لا يصح الاحتجاج بها على المدعى
ورد بان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت
والانتفاء لا حالة الحكم والتكلم معا للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز بالاول وقولنا خلف
هذا الرجل ابوه طفلا يتيما حقيقة مع ان القتيل حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم
المعتبر هو الحكم الذى جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذى خلفه ابوه طفلا حقيقة
وقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال الاكرام ليس بطفل والقتيل حال استحقاق
قاتله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان
لم يكن كذلك حال استحقاقهم السهم من الغنيمة ولهذا جعل رحمه الله الاضافة حقيقة حيث قال والاضافة
لا تصلح ان يكون قرينة ودليلا على ما ذكر من افادتها الملك لهم على ما يريده الخصم لان غاية ما لزم من ذلك
ان يكون ملكا لهم حال اخراجهم الذى جعل قوله من ديارهم واموالهم من متعلقه وذلك لا ينافى خروجهم حال
استحقاقهم سهما واجيب عن الحديث بانا لا نسلم ان عيينة احرزها والموجب للملك هو الاحراز و
لئن سلم ذلك فنفى الملك عنها لا يستلزم نفيه عن عيينة ولو سلم ذلك فهو معارض بما روى عن على رضه
انه قال للنبى عليه السلام يوم فتح مكة الا تنزل دارك يعنى الذى ورثها من خديجة فقال عليه السلام وهل ترك
لنا عقيل من دار وكان المتولى عليها عقيل بعد هجرته عليه السلام وهو عقيل ابن الحارث لا ابن ابى طالب
قوله عما خلفوا الفعل بصيغة المجهول لا المعلوم لانهم لما اخرجوا بغير اختيار ومنعوا عن دارهم وما لهم صاروا
كان مالهم ودارهم تركهم لا انهم تركوا اموالهم قوله لان الفقر به الجارح مجروره خبر لان وقوله لا يبعد اليد عطف
عليه قوله وهو لازم لعدم ملكهم شيئا اه فان قيل هذا مخالف لما سبق من ان المعنى المطابقى لقوله تع للفقراء المهاجرين

هو ايجاب السهم من الغنيمة لهم وقال ههنا هو عدم ملكهم شيئا قلنا ان ما سبق هو المعنى المطابقي لقوله
للفقراء المهاجرين بلام الملك وما ذكره ههنا هو المعنى المطابقي لقوله فقراء المهاجرين بدون اللام فعلى هذا
يتوجه ان يقول انه اشارة في عدم ملكهم شيئا ايضا لعدم السوق له قوله لا جزء له عطف على قوله لازم
قوله عن العوارض الخارجية لكونه عاما خص منه البعض فانه ح لا يفيد القطع قوله لانضمام السوق
لا يخفى عليك ان انضمام السوق علة لترجح على الثاني لا للترجيح مطلقا فالاولى ان يقول يترجح على الثاني لانضمام
السوق دون الثاني قوله فان قوله عليه السلام في حق النساء اه لا يخفى عليك ان هذا الحديث مشهور
في الكتب ذكره كثير من العلماء مرفوعا واستدل به الشافعية بطريق الاشارة على ان اكثر الحيض خمسة
عشر يوما لكنه ما طعنه النووي في شرح المهذب بانه موضوع لا اصل له فقال ابن الجوزي انه لا يعرف
والبيهقي لم اجده قوله كما ذهب اليه الشافعي قال الشافعي اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما بدليل اشارة
الحديث المذكور وقال اصحابنا انه معارض بحديث ابي امامة الباهلي حيث صرح بان اكثرها عشرة
ايام ورجحناه عليه لكونه عبارة في العشرة فان قيل لا نسلم المعارضة بينهما لجواز ان يكون المراد بالشطر
البعض مطلقا لا النصف حتى يثبت المعارضة بينهما ويصار الى الترجيح بالعبارة واذا كان المراد به مطلق البعض
فلا ينافي ذلك الحديث مدعانا من ان اكثرها عشرة ايام ولو سلم ان المراد به النصف لكنه لا يلزم منه المعارضة
ايضا لان اكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبي وربعها ايام الحيض في الاغلب فكانت لا تصوم ولا تصلي
في نصف العمر ولكنه لا يلزم منه ان يكون اكثر ايامها خمسة عشر على ما قال الشافعي حتى يثبت المعارضة
لان الربع الذي عد من ايام الحيض هو ثلث ما بقي من ايام الصبي اعني خمسة واربعين فيلزم ان يكون ثلث
عمرها بعد اخراج ايام الصبي ايام حيضها وهذا مما نقول به لانا نقول ان ثلث شهر ايام حيضها فيلزم ان
يكون اكثرها عشرة ايام وهو مدعانا والحاصل ان حمل الحديث على النصف الحقيقي لا ينافي ما ادعيناه
ولا يلزم منه المعارضة واجاب عنه الشافعية بان الشطر حقيقة في النصف فلا يراد به البعض المطلق بلا ضرورة
وما ذكرتم من التوجيه على تقدير ان يراد به النصف من ان اكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبي وربعها ايام الحيض
ولستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركهما ولا يلزم منه كون اكثرها خمسة عشر ليس بشيء لانا لا نسلم ان
اكثر اعمار الامة ستون بل بين الستين والسبعين وترك الصوم والصلوة في مدة الصبي مشترك بين الرجال
والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن فلا يناسب سوق الحديث فبعد تسليم كون المراد بالشطر النصف
لا بد ان يكون اكثر ايام الحيض خمسة عشر من كل شهر حتى ينتظم الحديث قلنا لا نسلم ان الشطر حقيقة في النصف
ولو سلم ذلك لكن لا نسلم ان المراد ههنا معناه الحقيقي لجواز ان يراد به البعض مجازا وذلك لان حمله على النصف
الحقيقي

الحقيقي يستدعي اعتبار المجاز في انهن ناقصات عقل ودين باعتبار اطلاق الكل وارادة البعض وارادة
البعض اذ جميع النساء ليس ذوات الحيض خمسة عشر يوما بالاتفاق بل بعضها انقص منها وليس احد
المجازين اولى من الآخر فحملنا قوله انهن ناقصات العقل والدين على الحقيقة والشطر على المجاز لانه اهون
ولان حمل الشطر على الحقيقة يستلزم المجاز في موضعين احدهما انهن ناقصات عقل ودين والثاني في تقعد
احديهن شطر عمرها لا تصلي ولا تصوم فحمل الشطر على البعض المطلق اولى فلا ينافي الحديث ما ادعيناه
من ان اكثرها عشرة قوله فيما يكون سياق الكلام لاجله ففي قوله عدم انهن ناقصات العقل والدين
سيق لبيان نقصان دينهن فيجري فيه العموم لا لبيان اكثر مدة الحيض فلا يجري فيه العموم ولا يحمل
التخصيص لانه زيادة على المطلوب بالنص قوله كالقياس المستنبط وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد
واموال ملكا للاب اي اللام الجارة في له ومراده بكونه ملكا له حق التملك لا التملك حقيقة اذ ليس للاب في مال
الابن حقيقة الملك والا لما ملك الابن وطئ جاريته كالامة المشتركة قوله كما في القياس المستنبط العلة
احترز به عن القياس المنصوص العلة فانه خرج بقوله المفهوم قوله ذاتي اي لا بواسطة مناط الحكم قوله
اخرج القياس اي بكلا قسميه اعني منصوص العلة ومستنبط العلة الاول بالاول والثاني بالثاني
قوله ومعنى مقصود عطف على قوله صورة معلومة قوله والايذاء هو المعنى المفهوم اي المفهوم لغة وهو المعنى
المقصود ومناط الحكم قوله وبمعنى معناه وهو الايذاء قوله فيكون مضافا الى الشرع اولا اي لا بواسطة
الرأي كما كذلك في القياس المبني على الرأي قال في التلويح حكم الدلالة ح مستند الى النظم وانما عدل عنه رحمه الله
الى الشرع اذ لا نظم في الدلالة بل المعنى فقط لانهم صرحوا الثابت بالاشارة مقدم على الثابت بالدلالة لان في
الاشارة النظم والمعنى جميعا وفي الدلالة المعنى فقط فبقي النظم في الاشارة ثابتا سالما عن المعارض فيقدم على
الدلالة وهذا صريح في انه لا نظم في الدلالة حتى يستند اليه الحكم قوله فانه ايضا بمنزلة النص فيجب لانهم صرحوا
ان الشبهة في القياس في ستة امور حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك
الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع ومن البين ان التنصيص على العلة لا يرفع الثلاث
الاخيرة فكيف يثبت بالقياس المنصوص العلة ما يندرئ بالشبهات على ما دل عليه سياق كلامه قوله
والظاهر العموم فالمعنى لا تقط زرة واحدة كانت او مجتمعة مع الغير فعلى هذا يلزم ان يكون المنع عما فوق الزرة
مثل المنع عن الزرة بلا فرق تأمل قوله بالدليل اعني قوله لان المنصوص فيها قد يكون جزءاه قوله المنصوص
في وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية روى الجماعة عن ابي هريرة انه قال جاء رجل الى النبي عليه السلام فقال
هلكت واهلكت يا رسول الله فقال عليه السلام ماذا صنعت فقال واقعت امرأتي في نهار رمضان متعمدا

مطلقا واما الدال بدلالته

فقال عليه السلام اعتق رقبة فقال لا املك الا رقبتي هذه فقال عليه السلام صم شهرين متتابعين فقال
فهل جاءني ما جاءني الا من الصوم فقال اطعم ستين مسكينا فقال لا اجد فامر رسول الله ان يؤتى بعرق من
تمر وقال فرقها على المساكين فقال والله ليس بين لابتي المدينة احوج مني ومن عيالي فقال كل انت
وعيالك ولا يجزا احدا بعدك فقد اوجب النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك الاعرابي الكفارة وما اوجبها عليه
لكونه اعرابيا او صحابيا او سائلا عنه عليه السلام ونحو ذلك مما يوهم الخصوص بل الجناية على صوم رمضان
فيجب على غيره ايضا عند وجود هذه الجناية منه بدلالة النص للاستواء بينه وبين غيره في تلك الجناية
بعد وجودها وبيان ذلك ان سؤال الاعرابي وهو قوله واقعت امرأتي عن الجناية بدليل قوله هلكت واهلكت
وبقوله عم هل تجد ما تعتق رقبة اه فانه اجاب عن حكم الجناية والمواقعة نفسها ليست بجناية لانها
نفسها اسم لفعل واقع على محل مملوك وهو اهله ومواقعة الاهل نفسها مباحة لا جناية فالسؤال لم يقع عن
المواقعة نفسها بل عن الجناية لكن معنى هذا الاسم اي المواقعة بحسب اللغة في ذلك الوقت من مثل هذا
السائل الفطن الذي هو جناية لانه لما اشتهر فرضية الصوم واشتهر ان معناه الامساك عن قضاء الشهوتين
عرف كل احد من اهل اللسان ان المواقعة في ذلك الوقت جناية افطار على الصوم بانتفاء ركنه فكان المقصود
من السؤال حكم الجناية وقد اجاب النبي عليه السلام بحكم الجناية والجواب انما يكون مبنيا على السؤال فكان مبنيا على
ما يفهم من ذلك الاسم من معنى الجناية لا ما يفهم منه من عين المواقعة فانها الة الجناية لا نفسها واذا كان الجواب
مبنيا على معنى الجناية يلزم في كل ما يوجد تلك الجناية فيه وبه فتجب الكفارة لغير الاعرابي وللمرأة وبالاكل و
الشرب عمدا **قوله** لا تجب عليها اي لا تجب الكفارة عليها لعدم موجبها وهو الجناية الكاملة اي على وجه المباشرة
بل انما يجب عليها قضاء صوم ذلك اليوم لفساد صومها بدخول الحشفة في جوفها **قوله** فاندفع ما قيل حاصل الاندفاع
منع اختصاص الوقاع التام اي على وجه المباشرة بالرجل بل يوجد ذلك في المرأة ايضا بجعل تمكينها مباشرة
وهنا منشأ خفاء الدلالة **قوله** للعلم بان المؤ اه متعلق بالملحقين قال في الكشف ان الحكم انما يثبت بالدلالة
اذا عرف المعنى المؤ من الحكم المنصوص كما عرف ان المؤ من تحريم التأفيف كف الاذى عن الوالدين لان سوق
الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم في الضرب والشتم بطريق التنبيه ولولا هذه المعرفة لما لزم من تحريم التأفيف
تحريم الضرب اذ قد يقول السلطان للجلاد اذا امره بقتل ملك منازع لا تقل له اف ولكن اقتله لكون القتل
اشد في دفع محذور المنازعة من التأفيف **قوله** لا يحنث من ضرب بعد الموت لعدم تحقق المعنى المؤ من الضرب
وهو الاذى والايلام لعدم قابلية المحل ولذا لا يبر في ليضربنه بضربه بعد الموت **قوله** ويحنث بمد الشعر لتحقق
المعنى المؤ وهو الايلام **قوله** بل ايجابهما اي ايجاب الاكل والشرب للجناية اولى من ايجاب الوقاع وفيه اشارة

الى تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس فلا يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود وتوضيحه
ان معنى الجناية على الصوم في الاكل والشرب اكثر منه في الوقاع وذلك لان الصوم اسم لفعل له صورة ومعنى اما الصورة
فهي الامساك عن اقتضاء الشهوتين واما المعنى فهو قهر عدو الله تع بمنعه عن الشهوات ومنعه من شهوة البطن
اشد قهرا له من منعه عن شهوة الفرج لان دعاوه اليها اكثر وشهوة الفرج تابعة لها ولهذا شرع الصوم في النهار الذي
هي وقت اقتضاء شهوة البطن غالبا فكان الامتناع عن هذه الشهوة هو الاصل في الصوم والامتناع عن شهوة
الفرج بمنزلة التبع فكانت الجناية على الصوم في الاكل والشرب افحش لورودها على معنى هو المقصود الاصلي في الباب
من الجناية بالوقاع لورودها على معنى جار مجرى التبع ولما كانت الجناية على التبع موجبة للكفارة كانت الجناية على ما
هو المقصود اولى لكونها اقوى بمنزلة الضرب والشتم من التأفيف فظهر ان الكفارة في الاكل والشرب بطريق الدلالة
لا بالقياس على ما ظن **قوله** وههنا مباحث كثيرة يعني ان ما ذكره من وجه الدلالة معارض بوجوه الاول ان الجناية
بالوقاع لتعلقه بالادمي اشد من الجناية بالاكل والشرب لتعلقهما بالمال لكون الادمي اشد احتراما من المال ولهذا كانت الجناية
عليه موجبة قتل النفس لذي الاحصان والضرب الشديد عند عدمه بخلاف الجناية على المال واذا كان كذلك لا يصح الحاقه
به الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل والشرب نقيضه لان معنى الصوم هو الامتناع عن معتاد الاكل والشرب
واما الامتناع عن الجماع فتابع له على ما ذكرناه انفا فصار الركن هو الامساك عن الاكل والشرب فصار ذلك
نقيضا له واما الامتناع عن الجماع فليس بنقيض له بل محظوره والصوم يفسد بالمحظور كما تفسد بالناقض
واذا كان كذلك فالجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الجناية بالمحظور ترد على العبادة
لبقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة بينهما فيرد عليها الجناية ثم يبطل هو بورودها واما الجناية
عليها بالنقيض فلا يتصور وروده عليها لان نقيض الشيء لا يمكن وروده عليه للمضادة بينهما لان وجود
احد الضدين يمنع وجود الاخر البتة فتنعدم العبادة اولا قبل ورود النقيض ثم يرد النقيض لامتناع اجتماعهما
ولا خفاء في ان الجناية الواردة على العبادة فوق الجناية التي لم يرد عليها الثالث ان الجماع يوجب فساد صومين
عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت والاكل والشرب لا يوجب الا فساد صوم واحد فكان
الجماع اقوى الرابع ان في الجماع داعيين طبع الرجل وطبع المرأة وفي الاكل داع واحد وهو طبع الآكل والشارب
فشرع الزاجر فيما له داعيان لا يكون شرعا فيما له داع واحد كما قال ابو ح في اللواطة مع الزنا ان [redacted] الداعي
في الزنا من الطرفين وفي اللواطة من طرف واحد الخامس ان غلبة الجوع متى تناهت اباحت الافطار فبوجود
بعضها وجد بعض المبيح فيورث شبهة الاباحة فلا يصلح موجبا للكفارة وفي الجماع لو تناهى الشبق لا يوجب
الاباحة فوجود بعضه لا يورث شبهة فصلح موجبا للكفارة اجيب عن الاول بان سبب وجوب الكفارة هي

افساد الصوم لا لاتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا تجب الكفارة لوجود افساد الصوم ولو زنى ناسيا
لا تجب الكفارة لعدم الافساد مع وجود اتلاف البضع وكذا تجب في الاكل لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل
طعامه عامدا تجب الكفارة لوجود الافساد ولو اكل طعام غيره ناسيا لم تجب لعدم الافساد مع وجود الاتلاف
فاذا كان كذلك فاستويا وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيض للصوم (الكفارة)
فاستويا وعن الثالث بان افساد صومها بفعلها او وجوب على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة
تجب الكفارة ايضا وعن الرابع بان الترجيح بالقلة والكثرة يكون عند اتحاد الجنس كما فعل ابو ح في مسئلة اللواطة
مع الزنا اما جهة قضاء الشهوة فيما نحن فيه فمختلفة وهما جنسان مختلفان فلا عبرة فيه للقلة والكثرة وانما العبرة
فيه للغلبة والقوة وهما جميعا القضاء شهوة البطن دون قضاء شهوة الفرج فانها تتجدد في كل يوم مرتين عادة
وبقيت ما دام الروح في البدن وشهوة الفرج لا تتجدد في مثل هذه المدة وينقطع باستيلاء الكبر وكذا الانسان
عن الوقاع دهرا طويلا ولا يصبر عن الاكل والشرب الا زمانا قليلا فكانت شهوة البطن اغلب واقوى فكانت
اولى بشرع الزاجر وعن الخامس بان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم انما شرع لحكم الجوع
نعم تناهي الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة قوله
فيقدم على خبر الواحد فيه ان خبر الواحد قد يثبت به الحدود والكفارات على ما صرح به في التقرير وغيره فيكون قطعيا ايضا
وان كان في ثبوته شبهة وكذا القياس المنصوص العلة قد يثبت به الحدود والكفارات على ما سبق فيكون المراد بالقياس
ههنا هو القياس المبني على الرأي قوله لان عدم القطعية متعلق بقوله لا ما قيل تعليل للنفي المذكور قوله على طريق تعيين
مناط لا يخفى عليك ان الاولى ان يقول على تعيين طريق مناط تامل قوله فلانه مخالف ولقائل ان يقول مراد بعض الافاضل
بقوله قطعي جلي وظني خفي انه جلي وخفي على ان يكون الجلي والخفي صفة كاشفة وبيانا للقطعي والظني فيكون حاصل
التقسيم انها جلي وخفي على ما اختاره المص فيما سبق فلا مخالفة بين كلامي بعض الافاضل قوله قد اختار انهما الظاهر
ان الضمير راجع الى قسمي الدلالة لا الى العبارة والاشارة كما في مثلها لكن قوله على الاطلاق فيه نوع ركاكة تامل ولو قال
انها على الاطلاق يفيد القطع بافراد الضمير ولفظ تفيد لكان اولى قوله لا يكون المناط قطعيا فيه انه ان اراد لا يكون
قطعيا بمعنى قطعية مفهوميته فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم كون دليل المناطية قطعيا عدم كون مفهوميته لغة
قطعيا لجواز ان لا يكون الشيء ثابتا بدليل قطعي ويكون مفهوما لغة قطعا وان اراد لا يكون قطعيا بمعنى لا يثبت بدليل
قطعي فالملازمة مسلمة وبطلانها ممنوع قوله لم يصح قوله اولا وحكمه اه فيه ان عدم تعدي الحكم الى الملحق قطعيا لا يستلزم
(كون مع)
عدم صحة القول المذكور اولا لان الايجاب صفة الموجب والتعدي الى الملحق صفة الحكم الموجب والحكم بكون الايجاب قطعيا
لا يستلزم الحكم بكون التعدي قطعيا ايضا وان استلزم قطعية الايجاب قطعية التعدي في نفسه ومعنى قولنا ولا قطعية

تعدي الحكم وليس المقصود الحكم بقطعية تعدي الحكم بل المقصود بيان قطعية ايجاب الدال بدلالته قوله فالصواب
ان يترك التقسيم الى القطعي والظني اي ويجعل الدال بدلالته قطعيا فقط قوله او المفيدة اي بكونها من الرجل وبالجماع
لا من المرأة بالاكل والشرب قوله نص ورود في الخطاء وهو قوله تع ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة اوجب الشافعي
بدلالة هذا النص الكفارة في القتل العمد لانها لما وجبت في الخطاء مع وجود العذر المسقط فيه ففي العمد مع عدم ذلك
العذر اولى كما اوجبها في يمين الغموس الحاقا ليمين المنعقدة حين كونه حانثا فيها فان الكفارة لما كانت واجبة في المنعقدة
اذا صارت كاذبة بالحنث فلان تجب في الغموس وهي كاذبة في الاصل كان اولى لقيام معنى النص مع الزيادة قلنا ان ما ذكرتم
وان دل على مدعاكم لكن عندنا ما ينفيه وذلك لان الكفارة عبادة شبيهة بالعقوبة وكل ما كان كذلك لا تجب الا بسبب
دائر بين الحظر والاباحة فالكفارة لا تجب الا به اما الاول فلان الكفارة تتأدى بالصوم فلا يخلو عن معنى العبادة
(اي الصغرى مله)
ولانها تكفر الذنب ولا يقع التكفير الا بالطاعة واما الثانية فلان ثبوت الاثر انما هو على وفق المؤثر فتعين كان السبب
(اي الكبرى مله)
مشتملا على جهة حظر واباحة امكن اضافة [illegible] العبادة الى جهة [illegible] الاباحة واضافة العقوبة الى جهة الحظر
والقتل العمد واليمين الغموس محظور محض كالزنا والسرقة فلا يصلحان سببا للكفارة كالمباح المحض لا يصلح سببا
للكفارة كالقتل بحق مع رجحان معنى العبادة في الكفارة فلان لا يصلح المحظور المحض اولى واما الخطاء فدائر بين
الحظر والاباحة لانه من حيث الصورة رمي الى صيد او الى كافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت هو محظور لانه
اصاب ادميا محترما معصوما وكذلك اليمين المعقودة مشروعة لان فيها تعظيم الله تع وهو مندوب اليه الا انها
تأخذ معنى الحظر باعتبار الحنث فيصلحان سببا للكفارة قوله اجيب بان القصاص يعني لا نسلم ان المراد جزاء الاخرة
فقط بل كل الجزائين ولا يضر لزوم نفي القصاص لان المراد جزاء الفعل لا جزاء المحل وكل جزاء فعلهم جهنم لا غيره ولو سلم ذلك
فالقصاص خارج بالعبارة قوله من عوارض الالفاظ اي على الصحيح على ما سبق قوله الاقتضاء والطلب اعلم ان الاقتضاء
يقتضي مقتضيا ومقتضى وحكما ثابتا بالمقتضى فالكلام الذي لا يصح الا بالزيادة اعني اعتق عبدك عني بالف مقتضي
اي المنصوص عليه وطلبه للزيادة هو الاقتضاء وتلك الزيادة هو المقتضى وهو البيع ههنا وما ثبت به هو حكم المقتضى
اسم مفعول وهو بحكمه حكم المقتضي اسم فاعل لان المقتضى مستلزم لحكمه والمقتضي مستلزم للمقتضى ولازم اللازم لازم
فحكم المقتضى حكم المقتضي فصار الثابت بالمقتضى بمنزلة الثابت بالنص اي المقتضي فلا يعارضه القياس والثابت به
يساوي الثابت بالنص الا عند المعارضة فان الثابت بالنص او باشارته او بدلالته اقوى من الثابت به لانه ثابت
بالنظم او بالمعنى اللغوي لا للضرورة والمقتضى ثابت ضرورة صحة الكلام والضروري لا يعارض غيره على ما يصرح به
قوله وبعض صور العبارة والاشارة اعني الدال بالدلالة التضمنية والالتزامية في كل من العبارة والاشارة لان الجزء
لازم ايضا الا انه لازم داخل والظاهر تخصيصه بصورة الالتزام فقط على ما يدل عليه قوله المحتاج اليه قوله خرج

الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة لان اللازم فيهما لما كان مؤخرا لم يكن محتاجا اليه قوله صرح به الباقي اعني المحذوف
نحو واسئل القرية قوله لانه يحتاج الى القبول اي مع ان القبول ليس بشرط فيما ثبت بالاقتضاء لعدم الضرورة فيه
على ما سيأتي والضمير المنصوب في لانه راجع الى تقدير صاحب التوضيح ووجه احتياجه الى القبول انه امر بالبيع ثم يكون
وكيلا له في الاعتاق وذلك يقتضي تملكه ولا يتملك بدون الايجاب قوله وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ لان البيع
ح يكون مذكورا قصدا لا ضرورة فيحتاج الى القبول بالضرورة قوله ليتحقق في هذا البيع عدم القبول الاولى ان يقول
لئلا يتوهم لزوم القبول كما في تقدير الامام [redacted] البرغري لان المعتبر في الاقتضاء عدم لزوم القبول لا لزوم عدم
القبول قوله والتحقيق هذا توجيه ثالث غير توجيه صاحب التوضيح والامام البرغري قوله مبيعا مني الانسب
ان يقول بايعا مني على ان يكون حالا من الفاعل ايضا فانه لم يعهد ان يقدر المضي في مثل على صيغة اسم المفعول قوله
لانه امر شرعي يعني ان الاقتضاء امر شرعي والتضمين لغوي فلا [redacted] يشمله ولو عممناه من الشرعي على ما هو رأي
اكثر الاصوليين على ما تقدم انفا فلا يشمل التضمين ايضا لانه صحة لفظية والاقتضاء على تقدير تعميمه يشمل الصحة
العقلية على ما تقدم فلا يشمل اللفظية ايضا ولو جعلناه اعم من العقلية ايضا لا يستقيم ايضا لان المقتضي يجب
ان يكون لازما مقدما بخلاف المضمن فانه لازم مؤخر ولو سلم انه لازم مقدم ايضا فلا يستقيم ايضا ههنا لان
الحرف المذكور يجب ان يكون صلة للفعل المتروك في التضمين ولا يخفى ان الباء لا يصلح صلة للبيع المضمن فانها للمقابلة
ونسبتها الى البيع والعتق سواء قوله فليتأمل لعله اشارة الى ان ما ورد على تقدير صاحب التوضيح وارد على هذا
التقدير ايضا والجواب الجواب قوله واذا ثبت البيع بطريق الضرورة اي ضرورة صحة المقتضي وهو العتق يعني ان
البيع لما كان موقوفا عليه وشرطا للعتق في المثال المذكور وتابعا له كان يثبت بشروط العتق لتبعيته له
لا بشروط نفسه فان الشيء اذا ثبت تبعا لغيره تعتبر شرائط المتبوع في ثبوته اظهارا للتبعية كما في صلاة
العبد والمرأة والجندي في الجندي السفر فانهم يصيرون مقيمين في المفازة بنية المولى والزوج والامير في موضع
لكونها اتباعا لا شرائط نفسه فعلى هذا لا يثبت مع البيع في المثال المذكور شروط يحتمل السقوط لعدم الضرورة
في ثبوتها لانه لم يعتبر فيه بشرائط نفسه حتى يثبت بجميع شرائطه المعتبرة في وجوده حتى لا يشترط القبول من [redacted] الامر
ولا يثبت خيار الرؤية والعيب ويعتبر منه اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له المولى في التصرفات
لم يجز منه البيع بهذا الكلام لعدم اهليته للاعتاق والبيع لم يثبت الا تبعا للاعتاق فان قيل لا نسلم ان البيع في المثال
المذكور ثبت شرطا للعتق وكان معتبرا بشروطه بل ثبت بشروط نفسه لان شرطه صدوره عن الاهل مضافا
الى المحل عن ولاية شرعية ولا اختلال في شيء من ذلك والقبول ليس بشرط من شروطه بل هو ركن له ولا نسلم سقوط
ههنا لان الشيء اذا ثبت ثبت بجميع لوازمه وقد ثبت البيع مقتضى فيثبت لازمه ايضا وهو القبول تقديرا والا لزم التخلف

لان

لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وقد فرضنا وجوده ههنا خلف قلنا ان المراد بالشرط ههنا ما هو المتوقف
عليه اعم من ان يكون مسمى بالشرط او بالركن وذكر الخاص وارادة العام مجاز شايع ولا نم ان القبول ركن البيع
ولازمه كيف وانه لو كان كذلك لما جاز انفكاكه عنه لكنه قد ينفك عنه كما في بيع التعاطي ولو سلم انه ركن لكنه ركن
اعتباري شرعي فجاز ان يعتبر الشرع عدمه في ضمن الائتلاف فان القبول والقبض يفيد في محل بقاء الملك للتمكن
من الانتفاع بمنافع الملك واما في محل الائتلاف اعني العتق فليس بمفيد فاذا انتفى فائدته انتفى فائدة اعتباره
فيسقط قوله ولذا اي ولاجل ان البيع في الصورة المذكورة ثبت شرطا للعتق وكان معتبرا بشروطه
لا بشروط نفسه قال ابو يوسف والشافعي رحمه الله لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء صح الامر [redacted] ووقع
العتق عن الآمر باثبات الملك له بطريق الهبة ويسقط عنه القبض الواجب شرطا في الهبة لان الملك بالهبة
ثابت باقتضاء الاعتاق فيعتبر بشروطه لا بشروط نفسها والقبض ليس من شروط الاعتاق فيسقط ههنا
كما يسقط القبول في البيع بل هو اولى منه بالسقوط لان القبول ركن البيع والقبض شرط الهبة واذا احتمل الركن
السقوط في مقام الاقتضاء فالشرط اولى به فان قيل لا نم اولوية احتمال الشرط للسقوط عند احتمال الركن
ذلك لان كل واحد منهما في استلزام انتفائه انتفاء الشيء مثل الاخر فمن اين الاولوية قلنا ان المقصود يحصل بالمساواة
ايضا ومع ذلك لا شك ان اعتبار انتفاء الشيء بانتفاء ذاتيه اقوى من انتفائه بانتفاء الخارجي وكون
القبول ركنا للبيع نظرا على ما تقدم انفا قوله لكنا نقول شروع في جواب ابي ح ومحمد لابي يوسف حاصله ان
قياس القبض في الهبة على القبول في البيع في جواز السقوط عند الاقتضاء فاسد لان القبول في البيع مما
يحتمل السقوط كما في التعاطي بخلاف القبض في الهبة فانه لا يحتمل السقوط اصلا لعدم قابلية السقوط
بحال لقوله عليه السلام لا تصح الهبة الا مقبوضة ولانا لم نجد هبة تفيد الملك بدون القبض في غير الاقتضاء
حتى يجوز مثله فيه بخلاف القبض في البيع الفاسد فان القبض فيه وان كان شرطا في افادة الملك لكنه يحتمل السقوط
حتى يقع العتق عن الامر فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض في البيع الفاسد ليس
بشرط اصلي بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله
بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا تعمل هي الا به على ما افاده الحصر المذكور في الحديث فلا يحتمل السقوط
فاذا لم يحتمل السقوط لا يصح الهبة بدونه ويقع العتق عن المأمور في الصورة المذكورة فان قيل سلمنا انه لا يحتمل
السقوط ولكن لا نسلم انه ساقط في الصورة المذكورة لجواز ان يثبت تقديرا بصرف مالية العبد الى نفسه
باعتاقه فصار كانه مثل هبة الشيء ممن هو في يده فانه لا حاجة الى تجديد القبض ورقبة العبد كان في يده
وبالاعتاق استغنى عن تجديد القبض فاذا ثبت القبض تقديرا صحت الهبة ووقع العتق عن الامر قلنا ان رقبة



العبد بحكم العتق نتلف على ملك المولى في يد المولى لانه في يده او يد العبد لا يده معتبرة شرعا ايضا حتى لم يكن
للمولى استردادها او دعه عبده والرقبة المتلفة غير مقبوضة للامر ولا للعبد لانه لم يحصل في يد واحد منهما شيء
ولا هي مما يحتمل القبض لانها هالكة فلا يصح ان يقال ان القبض وجد تقديرا بصرف مالية العبد الى نفسه كهبة
الشيء ممن هو في يده **قوله** لا يقول الاستدلال به بل الاستدلال عنده منحصر في العبارة والاشارة والدلالة
وقال العتق في الصورة المذكورة يقع عن المامور لا عن الامر سواء كان بطريق البيع او الهبة صرح المامور بالبيع
او لم يصرح لعدم صحة الاستدلال بالاقتضاء واستدل عليه بان امره بالاعتاق كان لاضافة الى عبد غيره
ولا يجوز اضمار التمليك لان الاضمار لتصحيح المصرح لا لابطاله ولو اضمر التمليك ههنا صار معتقا عند الامر
لا عند نفسه وذلك غير مامور به قلنا صح الامر لانه صدر من اهله ووقع في محله وامكن تصحيحه باثبات
شرطه فيجب اثباته فيلاق الامر اعتاق عبده لا عبد غيره ومعناه اعتق عبدك الذي هو لك في الحال
عند بيعك لي اياه بطريق الوكالة عني **قوله** خلافا للشافعي فانه قال المقتضى يجوز فيه العموم لان الثابت
به كالثابت بالنص فيجوز فيه العموم كما يجوز في النص كما صرح به البزدوي وقال في التقرير اختلف العلماء في
جواز عموم المقتضى فذهب الشافعي الى جوازه وعلماؤنا الى عدم جوازه ومحل الخلاف فيما اذا كان صحته
موقوفة على تقدير امور وامكن تقدير امور يستقيم الكلام بكل منها كما اذا قال طلقتك ونوى الثلث فان هذه الصيغة
في اللغة للاخبار عن طلاق موجود في الماضي ولم يوجد قبل فكان كذبا فيلغى الطلاق بها يقع شرعا ضرورة
تصحيح لفظه وهي تندفع بواحدة فلا حاجة الى الزيادة فتلغو نيته فلا تصح نية الثلاث عندنا اذ لا عموم
للمقتضى حتى يقبل التخصيص بالنية فلا يقع زائدا على الواحد خلافا للشافعي فانه يصح نية الثلاث عنده لجواز
عموم المقتضى عنده فيقبل التخصيص بالنية واما اذا تعين تقدير بدليل كان حكمه في العموم والخصوص كحكمه بلا خلاف
كما اذا قال لجماعة اعتقوا عبيدكم عني بالف درهم فانه يقتضي بيعوا عبيدكم وهو عام لا محالة انتهى فعلم منه
ان ما ذكره بقوله فاذا وجد تقديرات متعددة اه ليس كما ينبغي فليتأمل **قوله** فان كان اي ان كان المذكور من صيغ
العموم فالمقدر عام للاستواء بينهما والا اي وان كان المذكور من صيغ الخصوص فالمقدر خاص ايضا **قوله** ويكون
اثباته اي اثباته في المقدر **قوله** وفرق ما بين العموم المقتضى يعني ان المقتضى في المثال المذكور نفس العموم
ولا نزاع في جوازه وانما النزاع في عموم المقتضى ولم يثبت بعد **قوله** الى الدعوى الاولى وهو قوله فلا يثبت
معه شروط يحتمل السقوط **قوله** ولذا كان رجعيا اي ولكونه ضروريا كان رجعيا فان قيل انه لو قال المعتدة
في العدة اعتدي ناويا للطلاق يقع الطلاق الرجعي ايضا مع انه لا ضرورة فيه لان للامر المذكور صحة بدون تقديم الطلاق
عليه لقيام العدة اجيب بانه لا اثر لقيام العدة في تصحيح ذلك الامر لان موجبه ان يجب عليها اعتداد بهذا الامر وله

اثر في ايجابه ووجوب هذه العدة قد كان ثابتا قبله فلا يمكن ان يضاف اليه بل انما يصح هذا الامر بجعله مستعارا
للطلاق جزرا عن اللغو لا بجعل الطلاق مقدما عليه بطريق الاقتضاء لانه لو قدم عليه اقتضاء لزم ان لا يجب
عليها شيء سوى تتميم تلك العدة مع انه يقع عليها طلاق اخر **قوله** والثلاث فوق الضرورة اي الواحدة
وكذا البائن فوق الرجعي **قوله** بل بطريق المجاز اي بجعل اعتدي مستعارا للطلاق لا بجعل الطلاق مقدما عليه
اقتضاء لعدم لزوم العدة لغير الموطأة[٧] **قوله** بل بطريق المجاز اي بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم فيكون
عبارة لا اقتضاء **قوله** وتبطل ايضا نية الثلاث اي عندنا خلافا للشافعي فانه يقول ان قوله طالق يقتضي
طلاقا والمقتضى بمنزلة المنصوص عليه فتعمل نيته الثلاث كما لو قال انت طالق طلاقا او قال لها طلقي
نفسك ونوى الثلاث ولو لم يحتمل التعميم لما صح الحاق الثلاث به في قوله انت طالق ثلاثا فانه منصوب على التفسير
والتفسير انما يكون ببيان محتمل اللفظ لا بغيره ولنا انه نوى ما لا يحتمل لفظه فلغت نيته كما لو قال اسقني ونوى
به الطلاق وهذا لان المذكور وهو قوله طالق نعت المرأة لا اسم الطلاق فلا يدل بحسب اللغة الا على اتصاف المرأة
بالطلاق الذي ليس محلا لنية الثلاث لانه نعت للمرأة لا تحتمل العدد حتى يكون محلا لنية الثلاث لا على ثبوت
الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء الذي هو محل لنية الثلاث اعني التطليق وانما ثبت ذلك شرعا ضرورة
ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر
بقدر الضرورة وهو الواحد الرجعي ولا يتعدى غيره لعدم عموم المقتضى لكونه ضروريا ولان التطليق ليس
بملفوظ ولو نوى عمومه لزم نية عموم غير الملفوظ والحال ان العموم من اوصاف النظم فلا تصح نيته اياه و
الحاصل ان كلامه مشتمل على مذكور ومقدر والمذكور ليس محلا للنية لما تقدم والمقدر يصلح محلا لها لكنه لا يصلح
نية العموم لكونه ضروريا **قوله** وان دل لغة على مصدر قابل لنية العموم اعني التطليق **قوله** فصار دلالته
على هذا المصدر اقتضاء لا لغة فلا عموم له حتى يصح نية الثلاث لتخصيص العموم قيل ان هذا وان صح الملاق
المقتضى عليه لغة الا انه ليس بمقتضى اصطلاحا لان المقتضى الاصطلاحي هو اللازم الخارج المتقدم ويتوقف
عليه صحة الكلام او صدقه والمصدر المذكور اي التطليق ليس بخارج عن مدلول طلقتك فكيف يكون مقتضى له
اجيب بان الاشارة في هذا المصدر الى المصدر الحادث وهذا المقيد خارج عن مدلول الفعل الماضي اعني
طلقتك وفيه بحث وهو ان المقتضى امر ضروري يصار اليه ليكون المنصوص عليه مفيدا للحكم وههنا
اثبات ~~المقتضى امر ضروري يصار اليه ليكون المنصوص~~ الطلاق من قبل المتكلم في الحال لا يجعل طلقتك
مفيدا للحكم اذ لا يمكن جعل المرأة مطلقة في الزمان الماضي على ما هو المنصوص عليه في طلقتك اللهم الا ان
يقال المراد من المنصوص عليه اعم من المطابقي والتضمني وههنا المعنى التضمني اعني وقوع الطلاق يتوقف

[٧] الموطأة ساه

[٧] لان مدلوله لغة هف التطليق الماضوي صح

على طلاق من جانب المتكلم اي التطليق في الحال وبالجملة ان المقتضي لا يلزم ان يكون للمطابق فقط بل يجوز لغيره
ايضا ثم هذا اي وقوع الطلاق بطريق الاقتضاء في طلقتك هو المشهور في كتب الاصول والمفهوم من الهداية
ان هذا من قبيل المجاز بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم فان وقوع الطلاق في الزمان الماضي يلزمه الوقوع
في الحال اي في زمان التكلم فيكون من قبيل العبارة لا من الاقتضاء قوله فان قيل الظاهر انه معارضة ويمكن جعله
مناقضة وحاصله ان صيغ العقود من نحو طلقتك وانت طالق خرجت عن الاخبارية الى الانشائية شرعا
فلا يثبت بها الطلاق بطريق الاقتضاء لان المقتضي في اصطلاحهم هو اللازم المقدم وهنا ليس كذلك لان
الطلاق يثبت بهذا اللفظ لا قبله لكونه انشاء فيكون ثبوته متأخرا عنه لا متقدما عليه فيكون من باب العبارة
وانما يثبت بطريق الاقتضاء بناء على اخباريتها لكن لم تبق اخباريتها قوله حيث لا يقع شيء لامكان
حمله على قصد الاخبار عن الطلاق الواقع على المطلقة ثلاثا او دونها في العدة او بعد خروجها قوله وليس معنى بقاؤها
هذا رد على صاحب التلويح فليراجع قوله للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما لان معنى صدق الخبر عبارة
عن موافقة نسبة الخارجية لنسبة الذهنية المدلولة عليها وكذبه عبارة عن عدم موافقتها لها وليس
لتلك الصيغ نسبة خارجية حتى يتصور احتمال موافقتها لنسبتها الذهنية وعدم احتمالها قوله و
رابعا ان كلا احد يفرق اه حاصله انها لو كانت خبرا لما صح قصد انشاء طلاق ثان فيما اذا قالها للمطلقة الرجعية
في عدتها بل تكون اخبارا عن الطلاق السابق لكن يصح قصده بالاتفاق قوله بخلاف طلقي نفسك شروع
في بيان الفرق بينه وبين طلقتك وانت طالق حيث صحت نية الثلاث فيه دون طلقتك وانت طالق
مع ان كلا منها يدل على المصدر لغة ووجه الفرق ان المصدر في طلقي نفسك ثابت لغة وكل ما كان كذلك
يحتمل العموم اما الصغرى فلانه مختصر من افعلي طلاقا من غير ان يتوقف على مصدر من جهة المتكلم مغاير لمدلول
الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل كسائر الاوامر فان قوله اكتب مثلا مختصر من اطلب منك كتابة واذا
كان كذلك فلا يتوقف الا على تصوره وجوده لئلا يلزم طلب المجهول لانه محال فيكون الطلاق الثابت به هو
نفس مصدر الفعل لا مغاير له فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء بخلاف طلقتك وانت طالق فان الثابت
بهما ليس نفس مصدر الفعل والمشتق لانتفاء الطلاق في الماضي بل الثابت بهما ما اثبته الشرع لضرورة تصحيح
فكان اقتضاء فان قيل ان نفس مصدر الفعل هو التطليق لا الطلاق فيكون الثابت لغة هو التطليق لا الطلاق
قلنا ثبوت التطليق لغة يستلزم ثبوت الطلاق لغة لانه لازمه فان قيل فعلى يلزم ان يكون ثبوت الطلاق
بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة قلنا هذا اقتضاء لغوي لا شرعي فلا يضر واما الكبرى فلان ما ثبت لغة
يكون مقدرا او المقدر كالملفوظ فيصح اتصافه باوصاف اللفظ من العموم والخصوص والحقيقة والمجاز فيحتمل

العموم

وان لم يكن عاما في الحقيقة بناء على ان المصدر الثابت لغة في ضمن الفعل انما يدل على الماهية من حيث هي هي
دون الافراد ولا دلالة في الفعل على الفرد اصلا بل على مجرد الماهية مع الزمان فلا يكون عاما لكنه يحتمل العموم
لان الماهية من حيث هي هي يحتمل ان يوجد في ضمن كل من الفرد الحقيقي والحكمي فاذا احتمل العموم يصح حمله
على الاقل وهو موجبه وعلى الكل اعني الثلاث وهو محتمله لا مجازا لان الثلاث في الطلاق واحد اعتباري
بخلاف الاثنين فانه عدد محض فلا يحتمله اللفظ قوله لان الطلاق الى آخره دفع لما يتوهم انه اذا لم يكن عاما
كيف يصح حمله على الاقل وعلى الكل وحاصله ان الطلاق الثابت لغة اسم دال على الواحد الحقيقي والحكمي وهو الثلاث
والاول موجبه فلا يحتاج الى النية والثاني محتمله مجازا فيصح نيته له فان قيل فاذا جاز نية الثلاث في
الطلاق الثابت لغة في طلقي نفسك بالاعتبار المذكور مع انه ليس بعام فلم لا يجوز ذلك في المقتضي في
طلقتك وانت طالق بهذا الاعتبار ايضا بلا حاجة الى اعتبار العموم فاجاب عنه بقوله ولم يجز نيته
الثلاث في المقتضي بهذا الاعتبار لان نية الثلاث انما يصح مجازا والمجاز من اوصاف اللفظ والمقتضي
ليس بلفظ بل هو معنى كما سبق فلا يصح اتصافه بالمجازية حتى يصح نية الثلاث مجازا بخلاف المصدر الثابت
لغة فانه كالملفوظ فيصح اتصافه بالمجازية فان قيل هذا الجواب خارج عما نحن فيه لانا في صدد بطلان
عموم المقتضي بطلان نية الثلاث وصحتها بناء على عموم المقتضي وعموم المصدر الثابت لغة لا بناء على عدم صحة المجازية
وصحتها فاجاب عنه بان هذا لا ينافي ابتناءه على عدم عموم المقتضي ايضا حاصله ان نية الثلاث في المقتضي
لا يصح بطريقين احدهما انه لا عموم له والثاني انه لا مجاز له ولا منافاة بين الطريقين لان عدم المجاز يستلزم
عدم العموم كما ان وجوده يستلزم وجوده ويصح تلك النية في الثابت لغة بطريقين ايضا احدهما صحة احتمال
العموم وان لم يكن عاما في الحقيقة والثاني صحة المجازية قوله والباين كالطالق شروع في جواب ما يقال
ان البائن في قوله انت بائن صفة المرأة مثل طالق فيدل لغة على قيام البينونة بالموصوف فيصح بناؤه
عليه وهي لم تكن موجودة قبل التكلم وانما ثبت شرعا بهذا اللفظ بطريق الاقتضاء تصحيحا له كما في انت
طالق فكان اللائق بشمول الوجود بان صحت نية الثلاث فيهما او شمول العدم بان لم يصح فيهما لكنها
صحت في البائن دون الطالق وحاصل الجواب انا سلمنا ان ثبوت البينونة بانت بائن ونحوه من
الكنايات مثل خلية وبرية بطريق الاقتضاء لكن لا نسلم ان صحة نية الثلاث مبنية على عموم المقتضي
حتى يقال فليكن كذلك في انت طالق بل هو مبنية على جواز ارادة احد معنيي المشترك اللفظي او
احد نوعي المشترك المعنوي في باب المقتضي وذلك لان البينونة قد يطلق على الخفيفة وهي التي تفيد
انقطاع الحل الثابت للزوج فقط وهو ملك المتعة وذلك يحصل بواحد واثنين وعلى الغليظة وهي

التي تفيد انقطاع الحل بالكلية اى حل المحلية بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح في حقه وذلك يحصل بالثلاث
فان كان لفظ البائن موضوعا لكل من النوعين وضعا على حدة يكون مشتركا لفظيا والا كان جنسا لهما
مشتركا معنويا بينهما وعلى التقديرين فجواز نية الثلاث ليس مبنيا على عموم المقتضى كيف لو كان كذلك
لصح ارادة كل من الخفيفة والغليظة معا في حالة واحدة على ما هو شان العام لانه يفيد الاستغراق لكنها لم تجوز
لانهما متباينان والخفيفة الحاصلة في ضمن الغليظة ليس عين النوع المقابل للغليظة بل مبنى على ما ذكر من جواز
ارادة احد معنيي المشترك اللفظي او المعنوي فاذا نوى الغليظة كانت الثابتة اقتضاء هي البينونة لا الخفيفة
ومن شروطها وقوع الثلاث فوقع الثلاث شرطا لا اصلا واذا نوى الخفيفة كانت الثابتة اقتضاء هي
هذه لا الغليظة فثبت ان كلا منهما محتمل مقتضى فاذا نوى احدهما تعين ذلك لان النية لتعيين المحتمل و
اذا لم ينو شيئا منهما او نوى مطلق البينونة تعين الادنى المتيقن اعني البينونة الخفيفة القاطعة لملك
الزوج مع قطع النظر عن حصولها بالواحد او الاثنين ومعنى كونها ادنى امكان رفعها بخلاف الغليظة فانها
لا يمكن رفعها ولقائل ان يقول ان ثبوت الادنى المتيقن في انت طالق اعني الواحد يمنع نية الثلاث كما مر
لاندفاع الضرورة بالواحد الاقل فكان ينبغي ان يكون ثبوت الادنى المتيقن في انت باين اعني الخفيفة مانعا
من نية الغليظة لان كلا من الطلاق في انت طالق والبينونة في انت باين ثابت بطريق الاقتضاء وقوله
يثبت العدد ضمنا اشارة الى ما ذكرناه من ان الثلاث فيما اذا نوى البينونة الغليظة يقع شرطا اى تبعا
لا قصدا واصالة والى دفع ما يتوهم من انه ان البينونة لما تنوعت الى خفيفة وغليظة بلا واسطة العدد
صحت نية كل منهما بناء على صحة نية احد محتملي المشترك او احد نوعي الجنس الواحد في المقتضى للزوم ثبوت
احدهما البتة وعدم امكان اجتماعهما معا فمن اين يلزم صحة نية الثلاث حتى يقول فصحت نية الثلاث توزيعا على
على ما قيل فاجاب بانه لما صحت نية الغليظة للوجه المذكور صحت نية الثلاث ايضا ضمنا لانه شرط البينونة
الغليظة بخلاف الطلاق فانه لا يتنوع الى نوعين كامل وناقص مثل البينونة حتى يلزم صحة نية كل نوع بالضرورة
لانه اسم فرد غير متصل بالمحل اى المرأة في الحال بالاتفاق كاتصال البينونة في الحال لانه لو اتصل به في الحال لما بقي جميع احكام
النكاح من حل الوطء بالمراجعة ولزوم النفقة والسكنى فاذا لم يتصل بالمحل لم يتنوع لان الافعال قبل الحلول في المحال لا تتنوع
الى النقصان والكمال لعدم قيامها بدون المحال بل هو اى الطلاق في نفسه انعقاد العلة اى حكم الثابت في الحال قبل حلوله
في المحل انعقاد علة توجب الحكم في اوانه والانعقاد غير متنوع في نفسه ولو سلم اتصاله بالمحل فلا نسلم تنوعه ههنا كيف
ولو تنوع فانما يتنوع بواسطة العدد فانك اذا اردت ان تقسم على نوعين لا يمكن ذلك الا بالتحاق العدد به فيصير
نفس الطلاق مؤثرا في ازالة ملك المتعة والطلاق الثلاث مؤثرا في ازالة الحل بالكلية كما في البينونة الخفيفة والغليظة

واذا

واذا لم ينقسم الا بواسطة العدد صار العدد اصلا في التنويع فلا يجوز ثبوته مقتضى والا لكان الاصل تبعا
فلا يصح نية الثلاث فيه ولو تنوع بغير العدد ولم يكن العدد اصلا فيه لزم ان لا يكون محتملا للطلاق فانه
انما يتنوع الى مزيل الملك بانقضاء العدة وهو الناقص والى مزيل الحل بالكلية بكمال العدد وهو الثلاث وهو الكامل
وليس شيء من هذين النوعين محتملا للطلاق بنفسه فلا تصح النية لان النية لتعيين المحتمل قوله كما تبطل نية
الثلاث اشارة الى انه نوع اخر من فروع عدم عموم المقتضى قوله ان اغتسل الليلة بصيغة المجهول قوله
فالنية باطلة لان الفاعل مذكور اقتضاء ولان المبني للمفعول لا دلالة له على الفاعل من حيث اللغة فتبطل نيته لعدم احتمال
اللفظ قوله الا في رواية عن ابي يوسف قال انه نوى التخصيص في المصدر وهو ثابت لغة قلنا انه ذكر الفعل لا الفاعل
وانما يثبت الفاعل اقتضاء لان الفعل يقتضي الفاعل البتة ولا عموم للمقتضى على ما تقدم بخلاف ما لو قال ان اغتسل احد
في هذه الدار فكذا ونوى تخصيص الفاعل فانه يصدق ديانة لان الفاعل مذكور وهو نكرة في موضع النفي
لان الشرط بمنزلة النفي فيعم بالاتفاق ويصح تخصيصه لكنه لا يصدق قضاء لكونه خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم قوله
فانها باطلة كما سبق وذلك لان الاكل اسم للفعل والمأكول محل له والفعل ليس اسما للمحل ولا دليلا عليه لغة الا ان الفعل
لا يكون بدون المحل فيثبت المحل مقتضى فكان ثابتا في حق ما تلفظ اعني الاكل فقط دون صحة النية اذ هو فيما وراء
الملفوظ غير ثابت فكانت النية واقعة في غير الملفوظ فتلغو وكذا مسئلة الشرب ونحوها قوله فانها باطلة فلا يصدق
قضاء بالاتفاق وديانة الا في رواية عن ابي يوسف لما تقدم انفا في تخصيص الفاعل ولنا انه ذكر الفعل لا السبب
بل السبب يثبت اقتضاء لان الاغتسال يقتضي سببا ولا عموم للمقتضى فبطل نية الخصوص قيل المصدر عند
ذكر الفعل مذكور لغة وهو نكرة في موضع النفي لان الشرط بمنزلة النفي فيصير عاما فيصح التخصيص كما لو قال
ان خرجت خروجا وكما لو قال ان اغتسلت غسلا ونوى خروجا معينا او غسلا معينا كالغسل من الجنابة
مثلا فانه يصدق ديانة فكذا هذا واجيب بانا سلمنا ان المصدر مذكور لغة بذكر الفعل لكنه لم يرجع الى صفة
الفعل وحال فلم يكن له عموم من قبل الاسباب والامكنة فان قيل ان لم يصح من حيث انه مقتضى فليصح من حيث
انه متنوع الى نفل وفرض وتبرد اجيب بانا لا نسلم انه متنوع لانه في نفسه تطهير للبدن وتلك الاوصاف زائدة
عليها لا يتناولها اللفظ فلم تعمل النية وهذا جار في مسئلة تخصيص الفاعل ايضا فلا تغفل وقس عليها تخصيص
الحال والصفة فان قيل الحالف في هذه المسائل يحنث بكل فاعل ومفعول وسبب وحال وصفة وذلك اية
العموم اجيب بان ذلك لضرورة حصول المحلوف عليه لا للعموم في المقتضى فانه لو تصور هذه الافعال
بدون الطعام والشراب لحصل الحنث ايضا وسيأتي هذا مصرحا في الكتاب قوله اذا جعل التوقف
اى في تعريف الاقتضاء قوله فلا اى لا يثبت بطريق الاقتضاء بل بطريق اللغة فيكون من قبيل المحذوف

لا المقتضى قوله الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية لان ما لا يصح عقلا لا يصح شرعا ايضا وكون بعض ما
صح شرعا مما لا طريق للعقل الوقوف عليه لا يضر ذلك لان بعدم الوقوف عليه لا يحكم بعدم صحته قوله وهي على المقتضى
اى الصحة العقلية موقوفة على المقتضى فيكون الصحة الشرعية موقوفة على المقتضى ايضا بواسطة قياس المساوات
قوله فيكون صحة الحلف على الاكل اى صحته الشرعية قوله فان هاتين النيتين باطلتان بالاتفاق واعلم انه اذا وقع
فعل متعد حذف مفعوله ولم يذكر مصدره في سياق النفي او معناه نحو لا اكل او ان اكلت فكذا او وقع فعل لازم لم
يذكر مصدره وحذف سببه في سياقهما نحو لا اغتسل او ان اغتسلت فكذا وكذا نحو ان اغتسل الليلة على
صيغة المفعول وكذا في الحال والصفة المحذوفتين كان عاما في جميع المفعول والسبب والفاعل والحال والصفة عند
الشافعي فيقبل التخصيص بالنية خلافا لابي حنيفة واصحابه واحتج الشافعي بان هذه الافعال تدل على نفي حقيقة الفعل
اعنى المصدر الذى تضمنه ذلك الفعل وكل ما دل على نفي الحقيقة يستلزم نفي كل فرد ومفعول وفاعل وسبب وحال
وصفة ولذا كان يحنث بكل من المفعول والفاعل والسبب والحال والصفة وذلك دليل العموم قلنا دلالته على نفي
كل فرد ومفعول وفاعل وسبب بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة فلا يعم بخلاف نفي الحقيقة فان دلالته عليها بطريق
اللغة فان قيل ان عموم النكرة المنفية ليس بطريق دلالة اللفظ على جميع الافراد لغة بل باعتبار ان نفي فرد مبهم
يقتضى نفي جميع الافراد ضرورة كما ان نفي الحقيقة فيما نحن فيه يستلزم نفي جميع الافراد قلنا ان للنكرة المنفية وضعا
نوعيا فتدل لغة واحتجت الحنفية بوجوه الاول ان كل من هذه الامور ثابت اقتضاء على ما تقدم ولا عموم للمقتضى
الثاني انه لو كان عاما في جميع مفعولاته وفواعله واسبابه واحواله لكان عاما في الزمان والمكان ايضا لان الفعل
كما يقتضى تلك الامور يقتضى المكان والزمان ايضا لكنه ليس كذلك لانه لا يقبل التخصيص بالنسبة اليهما بالاتفاق
ولو كان عاما لقبل التخصيص الثالث ان نحو لا اكل وان اكلت مثلا يدل على الاكل مطلق فلا يصح تفسيره بمقيد
مخصص لتنافيهما اجيب عن الاول بانا لا نسلم ان المقتضى لا يعم بل هو عام عند الخصم فيقبل التخصيص بما تقدم من ان
المقتضى لا عموم له لثبوته ضرورة وعن الثاني بانا لا نسلم ان الفعل لا يعم بالنسبة الى المكان والزمان بل هو
عام بالنسبة اليهما ايضا ويخصص بالنسبة اليهما ايضا كما في الامور المذكورة ولو سلم انه لا يعم ولا يخصص
بالنسبة اليهما لكن الفرق بينهما وبين الامور المذكورة حاصل لان تعقل الفعل بدون الامور المذكورة غير ممكن بخلاف الزمان
والمكان لامكان تصوره بدونهما لان اتصاله بالزمان والمكان بعد اتصاله بالامور المذكورة وعن الثالث بانا لا نسلم انهما
يدلان على الاكل مطلق بل انما يدلان على الاكل مقيد مطابق للمطلق لاستحالة وجود المطلق في الخارج بدون المقيد والاكل
المقيد المطابق للمطلق يجوز تفسيره بمقيد مخصص ولذا اذا حلف لا ياكل يحنث باكل مقيد ورد بان المراد
بالمطابقة اما المطابقة في المفهوم او فيما صدق عليه او المطابقة بارتفاع المشخصات والاول والثاني ظاهر البطلان

والثالث

والثالث لا يخلو اما ان يكون التفسير بالمخصص قبل رفع المشخص او بعده والاول غير مطابق لاختلافهما اطلاقا
وتقييدا والثاني كذلك لانه عينه لا مطابقه وان كان المراد بالمطابقة غير ذلك فلا بد من البيان وانما قلنا ولم يذكر
مصدره لان حكم ما يذكر مصدره سيأتى مصرحا اذا عرفت هذا فلنأت الى شرح الكتاب فقوله وان منعه الامدى
يعنى منع الاتفاق المذكور في الاحكام وقال لا نسلم ان هاتين النيتين باطلتان عند الشافعي بل تصح لان الفعل
عام بالنسبة اليهما ايضا ثم قال ولو سلم انهما باطلتان كما قالت الحنفية لكن الفرق حاصل ووجه الفرق ما ذكرناه
قوله فانه اى الشافعي يقول بجواز التخصيص في الصور السابقة وقوله باطلة بالاتفاق مبنى على تسليم الاتفاق وللخصم
ان يمنعه وبعد تسليمه له ان يبين الفرق على ما ذكرناه وقوله والحل ما سيأتى الحل نقض تفصيلي وارد بعد نقض
اجمالي على وجه يبين منشاء الغلط في دليل الخصم يعنى لا نسلم ان الحنث بكل من الصور مقتضى العموم
على ما سيأتى وقوله على ان دليله منع لاستلزام دليل الشافعي مدعاه لان الاستلزام من مقدمات الدليل فيتوجه
عليه المنع يعنى ان دليله بعد قطع النظر عن النقض الاجمالي والتفصيلي المذكورين لا يستلزم مدعاه لانه انما
يفيد عموم المعنى لا عموم اللفظ وهو المدعى قوله والمصدر المنفي اى سواء كان متنوعا او غير متنوع مذكور
او غير مذكور ليصح كل من الاستثناء الاول والثاني الاتيين لكن قوله وان ثبت لغة يرتبط الى المصدر المقدر لا المذكور
وكذا الحكم بقوله لا يعم لا يتم الا بعد ملاحظة الاستثناء الثاني قوله وان ثبت لغة لا اقتضاء فان قيل ان قاعدة
ان الوصلية ان يكون عدم العموم اولى على تقدير ثبوت المصدر المنفي اقتضاء والمصادر كلها لا ثبت الا لغة
لا اقتضاء قلنا ان ما ثبت لغة هو المصدر الدال على الماهية من حيث هي هي لا فرد من افراده مثلا ان لا اكل
دال على مطلق الاكل وهذا المطلق لا يوجد في الخارج الا في ضمن فرد من افراده والاول مدلول لغوى والثاني
اقتضائي وكلاهما مصدر الفعل ولا يعم على ان قولنا ان المصدر ان ثبت اقتضاء لا يعم صادق
وان لم يصدق كل من طرفيه لان صدق القضية الشرطية لا يقتضى صدق طرفيه قوله لانه جزء مدلول الفعل
علة لثبوته لغة لا اقتضاء لان اللفظ يدل على جزئه لغة لا اقتضاء وانما لا يعم هذا لانه يدل على الماهية
من حيث هي هي دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع الزمان فلا يكون عاما بخلاف
المصدر المذكور صريحا نحو لا اكل الكلا او ان اكلت الكلا فانه يصير عاما على ما سيأتى مع ما يرد من النظر
قوله لا يعم كما لا يعم المقتضى الا ان المصدر لا يعم لدلالته على الماهية من حيث هي هي دون الافراد والمقتضى لا يعم
لكون ثبوته ضروريا فيقتصر على قدر ما يندفع به الضرورة قوله كلام الجامع جامع فخر الاسلام قالوا المذكور في
الجامع يخالف الروايات المشهورة ولهذا احله البعض على ما لو قال ان خرجت خروجا ولا يخفى عليك ان هذا
الحل في غاية البعد لانه لم يقع فيه لفظ خروجا ولهذا قال رحمه الله لكن المفهوم من ظاهره انه يعم

قوله وهو نكرة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي قيل الاولى في توجيه ما في الجامع ان مبنى الايمان على العرف
واذا قيل خرجت من البلد يفهم في العرف السفر ولا يخفى ضعفه اذ لم يذكر في الجامع لفظ من البلد حتى يفهم منه
السفر قوله فيصح نية نوع دون نوع وهذا ليس من قبيل تخصيص العام بالنية ولا من عموم المقتضي بل
هو من قبيل ارادة احد مفهومي المشترك اللفظي او احد نوعي الجنس كما في الباين وذلك جائز في المقتضي فح
يكون المستثنى المذكور منقطعا تامل قوله وهي ان سكنا في بيت واحد لا بعينه قيد بقوله لا بعينه احترازا
عن النية بالسكنى في بيت واحد بعينه فان النية فيه لغو على ما سيأتي ثم صحة النية بالسكنى في بيت واحد لا بعينه
لا لكون عموم المقتضي بل لكون احد نوعي الجنس او احد مفهومي المشترك على ما تقدم قوله وهي ان سكنا في دار واحدة وانما
كانت قاصرة لان المساكنة في الدار اتصال في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب وغيرهما لا في اصل
السكنى بخلاف السكنى في بيت واحد لانه اتصال في اصل السكنى وهو معنى المساكنة قوله بناء على انفهام
الكامل فان قيل بعد انفهام الكامل من المطلق فاي حاجة الى النية لها قلنا اليمين في مثل ذلك تقع على الدار
عادة وان كانت قاصرة فان السكنى في دار واحدة تسمى مساكنة عرفا وان كان كل من السكان في بيت على حدة
ومبنى الايمان على العرف لا على حقيقة اللفظ فصار العرف مانعا من صرف المطلق الى الكامل المنفهم منه فاحتاج
الى النية بخلاف القاصر فان العرف جعله مستغنيا عن النية قوله في مكان بعينه لو قال في بيت بعينه لكان اولى
قوله لا ما ذهب اليه صاحب الكشف اعني ان المصدر المقدر المنفي عام لان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة
في سياق النفي فيعم فان قيل ان نفي الحقيقة وان كان ينافي صحة اثبات بعض الافراد لكنه لا ينافي نفي الافراد بل
يستلزمه وما ذكره صاحب الكشف هو عموم الافراد المنفية لا اثبات بعض الافراد قلنا القول بعموم الافراد
المنفية يستلزم القول بجواز التخصيص بالنية فثبت المنافاة قوله ولا ما ذهب اليه ابو هيثم اعني ان لا ايم
وان تنوع الى نوعين قوله فان الخروج لما تنوع فيه انه لا يثبت عدم نفي نفس الحقيقة تامل قوله صح نية احدهما
اعني نية السفر ووجه كونه اخف انه بهذه النية لم يترتب الجزاء من تحرير عبد او طلاق امرأته ونحوهما
بالخروج الى السوق ونحوه قوله الا اذا ظهر هذا الاستثناء متصل على ما ذكرنا من تعميم المصدر المنفي المذكور
والمقدر ولو خصص ذلك المصدر بالمقدر على ما هو المناسب لقوله وان ثبت لغة لا يعم لكان المستثنى منقطعا
قوله لوجود المحلوف عليه لا للعموم حتى لو تصور الاكل مثلا بدون الطعام لحصل الحنث ايضا ولو كان الحنث
للعموم لما حصل بدون الطعام قوله المنافي للاقتضاء ونفي نفس حقيقة الفعل اما الاول فلان المقتضى ثبت
ضرورة وما ثبت ضرورة مقصور على قدر الضرورة والعموم ينافيه ولان العموم صفة اللفظ والاقتضاء
صفة المعنى واما الثاني فلان العموم يقتضي ارادة الافراد وذلك ينافي ارادة نفس الحقيقة اي مع قطع النظر عن الافراد

ولان

ولان العموم يستلزم جواز تخصيص بعض الافراد بالنية وذلك ينافي نفي الحقيقة لانه يستلزم نفي جميع الافراد
فان الخصم لا يسلم كون العموم منافيا للاقتضاء ونفي الحقيقة بل يقول بعموم المقتضي ويستدل بنفي الحقيقة
في الامثلة المذكورة على العموم كما سبق قلنا الجواب تحقيقي لا الزامي لانه منع بطريق الحل وقد يتوهم ان قوله
ونفي نفس الحقيقة عطف على قوله للعموم بطريق عطف العلة على المعلول على زعم الخصم ولا يخفى عليك بعده
كيف وان وجود المحلوف عليه في كل من تلك الجزئيات انما هو لنفي الحقيقة فلا يصح ان يقال ان الحنث
في كل لوجود المحلوف عليه لا لنفي الحقيقة قوله قلت هذه الامثلة اي ما ذكر فيه الاستثناء اعني ان اكلت الا خبزا الخ
فلا يرد عليه انه قد ذكر انفا ان هذه الامثلة من قبيل الاقتضاء لا الحذف حيث قال متفرعا على عدم عموم
المقتضي وتبطل نية تخصيص فاعل ومفعول الخ قوله بين نفيها وبين اثباتها الضمير الاول راجع الى الحقيقة
والثاني الى الافراد تامل قوله وعدم التعيين لما هو معين ولو قال عدم صحة تعيين ما هو معين لكان
اخصر واولى والمراد عدم التعيين للمخاطب وكذا المراد بالاحتمال في قوله احد محتملاته هو الاحتمال بالنظر الى
المخاطب يعني ان المخاطب يعلم ان المحلوف عليه في لا اكل شيئا او اكلا مثلا هو الشيء المعين والاكل المعين عند المتكلم
لكنه قصد عدم تعيينه له فاحتمل عنده لذلك المعين ولغيره فاذا فسره ببيان نيته فقد عين احد محتملاته
عند المخاطب قوله ولذا صح ان يقال بالرفع لا رجل في الدار واعلم ان النكرة في الاثبات تفيد البعضية ويحتمل
الاستغراق احتمالا مرجوحا كما في قوله تعالى علمت نفس اي كل نفس ولما كان قصدهم جعل النفي والاثبات
في طرفي النقيض جعلوا النكرة في النفي للاستغراق ويحتمل عدمه احتمالا مرجوحا كما في قولك لا رجل في الدار
بل رجلان او رجال وذلك بجعل النفي راجعا الى وصف الوحدة المنفردة اي المجردة عن العدد هذا اذا
كانت مجردة عن كلمة من لفظا او تقديرا كما في لا رجل بالرفع واما اذا كانت مع من الاستغراقية
لفظا نحو ما من رجل في الدار او تقديرا نحو لا رجل في الدار بالفتح فهي نص في الاستغراق لا يحتمل عدمه لانه
لنفي الجنس والحقيقة وذلك يستلزم نفي جميع الافراد حتى لا يصح لا رجل بل رجلان لكن لما كان دلالته عليه
بطريق الاقتضاء لا بطريق اللفظ لم يجعله اصحابنا من اهل الاصول من باب العام والايجاز تخصيصه و
ذلك ينافي نفي الحقيقة فكان نحو لا اكل نظير نحو لا رجل في الدار ولا ريب فيه بالفتح في كونه لنفي الحقيقة ونحو لا
اكل شيئا او اكلا نظير نحو لا رجل ولا ريب بالرفع في كونه لنفي الفرد المبهم قوله فاندفع ما ذكره وجه الاندفاع
ان في المصدر المذكور زيادة على المصدر المقدر فيكون تأسيسا لا تاكيدا ولكن لقائل ان يقول ان
ما ذكر في التلويح مبني على تصريحهم بان المصدر في لا اكل اكلا للتاكيد فانه يستلزم ان لا يكون فرق بينه و
بين المصدر الثابت لغة في ضمن الفعل بل الاوجه في الدفع ان المصدر المذكور صريحا في سياق النفي يفيد

العموم واذا كان تاكيدا للمصدر الضمني حمل ايضا على العموم ولا يلزم منه صحة حمل الضمني على العموم ابتداء
بلا قرينة **قوله** ما اضمر ضرورة صدق المتكلم مثل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وانما الاعمال
بالنيات لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل فان صدق الخبر برفع الخطاء والنسيان عن الامة وبكون الاعمال بالنيات
وبانتفاء الصلوة ممن لم ينو يتوقف على تقدير لان نفس الخطاء والنسيان واقعان البتة غير مرفوع وكذا نفس
الاعمال تقع كثيرا بلا نية كثيرا وكذا نفس الصوم قد يوجد بدون النية فلا بد من التقدير لصدقه وهو الحكم اي رفع حكم
الخطاء والنسيان وقس عليه الباقي **قوله** وما اضمر لصحته عقلا نحو واسئل القرية وحرمت عليكم امهاتكم فان الاول
يقتضي اضمار الاهل والثاني الوطي او النكاح فان الاحكام لا يتعلق بالاعيان بل بافعال المكلفين **قوله** وما
اضمر لصحته شرعا نحو اعتق عبدك عني بالف على ما تقدم **قوله** وخالفهم الامام فخر الاسلام اه وانما خالفهم لانهم لما
رأوا ان العموم متحقق في بعض افراد هذا النوع اي ما يحتاج لصحته الى المقدر نحو طلقني وان خرجت فعبدي حر على ما
تقدم والمقتضى لا يعم عندنا عدلوا بالضرورة عن مسلك القدماء وفرقوا بين ما يقبل العموم وبين ما لا يقبله وجعلوا
ما يقبل العموم قسما اخر غير المقتضى وسموه محذوفا او مضمرا ووضعوا له علامة يعرف بها وهي ان المحذوف اذا
قدر مذكورا صح انقطع الحكم المضاف الى المذكور عنه ويضاف الى ذلك المقدر لعدم الاشتباه كما في واسئل القرية فانه
اذا قدر الاهل يضاف السؤال اليه بخلاف المقتضى فان بتحقيق المقتضى اسم فاعل وتقديره لا ينتقل الحكم عنه اليه وحاصل
هذا الفرق ان الكلام يتغير في المحذوف بعد تقديره مذكورا بخلاف المقتضى حيث لا يتغير الكلام فيه بعد تقدير المقتضى
ولا يخفى عليك ان هذا الفرق منقوض بقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق الحجر فانفجرت
فانه من قبيل المحذوف عندهم لا المقتضى لعدم كونه امرا شرعيا مع ان الكلام لا يتغير بعد تقدير المحذوف بل يتقرر
كالاول كما في المقتضى بل الفرق بينهما ان المحذوف امر لغوي والمقتضى امر شرعي ولذا اختار الشارح رحمه الله
هذا الفرق وقال وعلامة المقتضى ان يصح به المذكور شرعا لا لغة بخلاف المحذوف والمضمر فانه يصح به المذكور لغة **قوله**
محذوفا او مضمرا كلمة او هنا للتخيير في العبارة لا لمنع الجمع **قوله** اي يصح من جهة الشرع لا اللغة ولو قال لا اللغة ولا
العقل ولا لضرورة صدق المتكلم لكان اشمل تأمل **قوله** لان غرضه الرد اه لانه يحتمل الرد لان رد هذا العقد ومتاركته
يسمى طلاقا فحملنا عليه لانا لو حملناه على حقيقة الطلاق يكون لغوا لانه ح يكون توكيلا له بالطلاق وليس ذلك في وسع
المولى لان الشخص لا يقدر التمليك بما لم يملك نفسه وهو لا يملك تلك الطلاق فيلغو بالضرورة ولان الحمل على الرد اليق بحال
العبد المتمرد ولانه ادنى من الطلاق لانه دفع والطلاق رفع للقيد الثابت والدفع ادنى من الرفع فيحمل عليه بخلاف ما
لو قال طلقها تطليقة يقع عليها فانه يكون اجازة لان وقوع الطلاق عليها مختص بالنكاح النافذ فيحمل عليه لعدم
احتماله الرد وبخلاف قوله طلقها رجعية فانه يكون اجازة ايضا لان الرجعة لا يكون الا في الطلاق الصحيح الواقع

قوله

قوله لكون المقتضى على صيغة اسم الفاعل **قوله** هذا المقتضى المعنى اي عدم كون المذكور لغوا عند ظهور المقتضى **قوله**
عن المقتضى على صيغة اسم المفعول **قوله** وهو راجع الى المقتضى على صيغة المفعول **قوله** عليه راجع الى المعنى المذكور **قوله**
وجود ضده اي ضد المعنى المذكور اعني كون المذكور لغوا عند ظهور المقدر **قوله** في غيره اي غير المقتضى اسم مفعول اعني
المحذوف والجار متعلق بالوجود وهذا لان كون المذكور لغوا عند ظهور المحذوف ليس بشرط في المحذوف على ما ذكرناه
في قوله تعالى فاضرب بعصاك الحجر فانفجرت وفيه رد على فخر الاسلام حيث جعله علامة للمقتضى لا شرطا ولا يخفى عليك ان
هذا مما لا دخل له في كون المعنى المذكور شرطا لا علامة **قوله** لا يقع الطلاق اي عند علمائنا الثلاث وقال زفر
والشافعي يقع الطلاق به لانه جزء مستمتع بعقد النكاح وما هذا حاله يكون محلا لحكم النكاح فيكون محلا
للطلاق فيثبت الحكم فيه توفية لحق الاضافة ثم يسري الى الكل كما في الجزء الشايع نحو نصفك طالق او ثلثك طالق
بخلاف ما اذا اضيف اليه النكاح وقيل نكحت يدك لان التعدي فيه ممتنع اذ الحرمة في ساير الاجزاء تغلب الحل
في هذا الجزء فلا يسري وفي الطلاق الامر بالعكس قلنا انه اضاف الطلاق الى غير محله فيلغو لان محل الطلاق ما يكون
ما فيه القيد لانه ينبئ عن رفع القيد ولا قيد في اليد وانما القيد في النفس وهو ليس بمذكور وهو ظاهر ولا مقتضى
لانه اصل المذكور فلا يكون تابعا له في الثبوت والحكم ولهذا لا تصح اضافة النكاح اليها بخلاف الجزء الشايع نحو
النصف والثلث لانه محل للنكاح عندنا لكونه محلا لساير التصرفات كالبيع فانه يصح بيع النصف الشايع من ملكه
وبخلاف ما يعبر به عن الجملة كالرقبة والعنق والرأس والوجه والروح والجسد والفرج لانها في حكم النفس عرفا
قوله الكفار لا يخاطبون بالشرايع اي التي يراد بها وجه الله وطاعته اعني العبادات لانهم مخاطبون بالمعاملات
الشرعية لكونهم اهلا لادائها بخلاف العبادات فانهم لما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوبها ايضا ولم
يجعل مخاطبا بالشرايع بشرط تقديم الايمان لانه رأس اسباب اهلية احكام الاخرة نعيم الاخرة فلم يصح ان
يجعل شرطا مقتضى كما في التلويح **قوله** اذا قال لعبده كفر عن يمينك اه يعني لو قال المولى لعبده كفر عن يمينك
بالمال لا يثبت اعتاق المولى هذا العبد اقتضاء بناء على ان التكفير بالمال لا يكون الا في الحر فيقتضي ثبوت العتق
في هذا العبد مقدما على تكفيره بالمال لانه ما لم يكن حرا لا يملك مالا حتى يكفر به وانما لا يثبت ذلك لان الاعتاق اصل
في اثبات الاهلية لذلك العبد لساير التصرفات فلا يجوز ثبوته اقتضاء وتبعا ومن هنا ظهر الخلل في كلام في موضعين
الاول انه ترك قيدا لا بد من ذكره حيث لم يقل كفر عن يمينك بالمال مع ان ذكره لازم ههنا حتى يتمشى البيان المذكور
الثاني الاولى ان يقول لان الاعتاق اصل في اثبات الاهلية لساير التصرفات على ما ذكرناه تأمل تعرف وكذا الحال انه
لو قال لعبده تزوج اربعا من النساء فانه لا يثبت به اعتاق هذا العبد اقتضاء مع ان تزوج الاربع لا يكون الا
في الحر لما ذكرنا من ان الاعتاق اصل فلا يكون مقتضى **قوله** فان المقتضى على صيغة اسم المفعول **قوله** فصار الملك بحكم

وهو الحكم المتفق قوله فصار الثابت به اى بالاقتضاء قوله بخلاف القياس يعنى ان الثابت بالقياس ليس كالثابت
بنفس النظم فان الثابت بالقياس ظنى يفيد الظن بخلاف الثابت بنفس النظم ولا يخفى عليك ان معنى الثبوت بالقياس
هو الثبوت بالنظم بواسطة القياس والا فالقياس مظهر لا مثبت على ما سيأتى فى محله والثبوت فى الحقيقة بالنظم
قوله والضرورة عطف على الحاجة قوله بخلافهما اى بخلاف الدلالة فانها ليست بناء على الحاجة والضرورة على ما تقدم
فصل لما فرغ عن الاستدلالات الصحيحة اعنى الاستدلال بالعبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء اعلم
ان عامة الشافعية قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ فى محل النطق
وجعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق
ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا فى الحكم للمنطوق به ويسمونه فحوى
الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذى سميناه دلالة النص كتحريم الضرب من قوله ولا تقل لهما اف فان حكم المفهوم
من اللفظ فى محل السكوت موافق لحكم المفهوم منه فى محل النطق والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه
مخالفا للمنطوق به فى الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشىء بالذكر ثم قسموا هذا القسم من المفهوم
ثمانية اقسام على ما سيأتى ذكرها فى الكتاب وذكروا الشرائط الخمسة التى ذكرها الشارح وقالوا او غير ذلك
الشرائط او غير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر اشارة الى ان شرط مفهوم المخالفة غير منحصر فى الخمسة
المذكورة بل مرجع شروطها الى ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه والى هذا اشار
الشارح بما نقل عن الامدى بعد ذكر الشروط بقوله وبالجملة لو لم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص
سوى نفى الحكم ومنه ظهر انه فاع ما ذكره فى التوضيح حيث ذكر اربعة من الشروط التى ذكروها ثم قال ان
موجبات التخصيص لا ينحصر فى تلك المذكورات نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز فان شيئا من الاشياء الاربعة المذكورة
لا يوجد فى هذا المثال ومع ذلك لا يراد منه نفى الحكم عما عداه الى اخر ما ذكره من مادة النقض ووجه الاندفاع ظاهر
قوله وقد كان مفهوم موافقة لا مخالفة اشارة الى ان اولوية الحكم فى المسكوت عنه ليست بشرط فى المسكوت عنه
على ما ظن الشارح العلامة فى شرح المختصر بل تكفى المساواة ولهذا قال فى بحث الدلالة ان الفرع فى الدلالة قد يساوى الاصل او
اعلى منه فان قيل ان مادة مساواة الفرع للاصل فى اى قسم يدخل على ما ذكره الشارح العلامة اذ ليس من باب القياس
لان الفرع لا بد ان يكون ادنى من الاصل فى القياس قلنا يلزمه اثبات الواسطة بين مفهوم موافقة ومخالفة حتى يكون
مادة المساواة من الواسطة لكنه بعيد على ما صرح به التفتازانى فى حواشى المختصر قوله فان الغالب اى من حال الربائب
قوله فالتقييد به اى بالحجور لذلك اى للغالب لا لكونه شرطا فى حرمة الربائب عليه حتى تكون اللاتى ليست فى حجور
الزوج حلالا له ولهذا اى ولكون قيد الحجور خارجا مخرج الغالب لا شرطا اكتفى فى موضع احلال الربائب بنفى..

الدخول

الدخول فى قوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم ولو كان الحجور شرطا فى التحريم لما اكتفى بالدخول
فى الاحلال فعلم ان شرط التحريم هو الدخول لا غير لا كونها فى حجوره فان قيل يجوز ان يكون علة الحرمة مجموع الدخول والحجور
ثم ينتفى العلة الحرمة بانتفاء احد جزئى العلة فلا يكون ثبوت الاباحة عند انتفاء الدخول دليلا على ان الحجور ليس بشرط
فى الحرمة بل خارج مخرج الغالب اجيب بانا سلمنا ان الحكم المتعلق بالشرطين ينتفى بانتفاء احدهما لكن لا نسلم ان الحرمة
ههنا متعلقة بالشرطين لان العادة فى امثاله فى مقام النفى نفى الجزئين معا او نفى العلة مطلقا فانه لا يقال انتفى حرمة الربا
لانتفاء جزء العلة اعنى الجنسية او القدر بل يقال انتفى لانتفاء العلة او يقال لانتفاء الجنس والقدر وفيما نحن فيه لما اكتفى
بنفى المعين اعنى الدخول علم انه هو المناط وحده قوله فنقول فى الغنم السائمة زكوة فان وصف الغنم بالسائمة
لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم وانما يثبت عدم وجوبها فى غير السائمة بدليل اخر وهو قوله عليه السلام
ليس فى العوامل والحوامل صدقة قوله او يكون الغرض تمثيل لقوله او لحادثة خاصة بالمذكور على ترتيب اللف والنشر
اى غرض المتكلم بيان الحكم لمن له السائمة لا المعلوفة وذلك بان يكون المتكلم عالما بان السامع لا يعلم وجوب الزكوة فى
السائمة ويريد بيانه له فلا يدل على نفيه عن غير السائمة والفرق بين هذا وبين ما ذكر فى الشرط الرابع ظاهر غير خفى
ولو جعل ما يكون ذكره لحادثة خاصة شرطا مستقلا غير مندرج تحت الثالث لكان اولى قوله فهل يجب القول بنفى
الحكم اه يعنى من قال انه يجب يستدل بمفهوم المخالفة ومن قال انه لا يجب لا يستدل به قوله وانما قلنا ان الاستدلال
به فاسد استدل اصحابنا على فساده بوجوه اربعة الاول انه لو ثبت ذلك فاما ان يثبت بلا دليل او بدليل والاول
باطل بالاتفاق والثانى اما ان يكون بدليل عقلى ولا مدخل للعقل فى اثبات اللغة والدلالة الوضعية او بنقلى وشرطه
التواتر لان الاحاد يفيد الظن وهو غير معتبر فى اثبات اللغة وعلى تقدير تسليم كفاية الظن فلا يفيد الظن ههنا
لانها انما تفيد الظن عند سلامتها عن المعارضة بمثلها وههنا غير سالمة عنها لان ائمة اللغة قد اختلفت فى كل نوع
من انواع المفهوم فتعارضت فلا تفيد الا الشك واللغة لا تثبت بالشك بالاتفاق والتواتر او شبهه غير متحقق
ههنا والا لما وقع الخلاف فيه فلا يثبت المفهوم واجيب عنه بمنع اشتراط التواتر فى افادة الاحاد العلم فان الاحاد
مقبولة فى اللغة كنقل الاصمعى والخليل وابى عبيدة وسيبويه وزيادة نقل الاحاد انما يكون معتبرا اذا نقلوا
انه لغة كل عرب ولم يتفق ذلك وح يجوز ان يكون لغة بعضهم فلا يكون حجة الا فى حقهم الترجمة الثانى انه لو
ثبت ذلك فى الامر لثبت فى الخبر ايضا وهو باطل اما الملازمة فلتقييد كل من الامر والخبر بالوصف يعنى ان المعنى الذى
ثبت به المفهوم فى الامر وهو الحذر عن عدم الفائدة قائم فى الخبر ايضا فالفرق تحكم واما بطلان اللازم فلان من قال
فى الشام الغنم السائمة لم يدل على خلافه لجواز ان يكون ثمة غنم علوفة ايضا وهذا معلوم من اللغة والعرف قطعا و
اجيب عنه بوجهين احدهما بمنع انتفاء اللازم مستندا بانا نلتزم ان الخبر فى الدلالة على المفهوم مثل الامر وما ذكرتم

من المثال ظاهر في نفي العلوفة الا بدليل والثاني بمنع الملازمة مستندا بانه قياس الخبر على الامر ولا مدخل للقياس في
اللغة ورد كل من هذين الجوابين اما الاول فلانه لم ينقل عن احد من مثبتي المفهوم الالتزام المذكور فلا يصلح سند المنع واما
الثاني فلانه ليس بقياس في اللغة لان القياس في اللغة عبارة عن الحاق مسمى باسم لمسمى اخر باسم لم يسمع للاول من اهل اللغة و
سمي به الثاني بمعنى يستلزم الاسم وجودا وعدما ووجد في الاول ومعلوم انه ليس ههنا كذلك ثم قيل بل الحق في الجواب
الفرق بين الامر والخبر فان الخبر وان دل على ان المسكوت عنه غير مخبر به لكن لا يلزم منه ان لا يكون ما تضمنه الخبر
حاصلا للمسكوت عنه لجواز حصوله بدون الخبر ان له خارجا فيجوز ان يحصل ذلك الخارج للمسكوت عنه بخلاف
الامر فانه اذا دل على ان المسكوت عنه غير محكوم به لزم ان لا يكون حاصلا للمسكوت عنه اذ لا خارج للحكم فيجري فيه
ما جرى في الخبر ولا يخفى عليك ان هذا الجواب ممنوع ايضا بوجوه ثلاثة الاول ان النافين بالمفهوم ذهبوا الى بطلان
الفرق بين الامر والخبر فلا يلزموه الثاني ان المسكوت عنه اذا جاز ان يحصل له ما تضمنه الخبر من الخارج كان اولى بالنفي
لان السلب يستلزم تصور الايجاب واما اذا لم يجز ان يحصل للمسكوت عنه لعدم الخارج فهو معدوم فيه والمعدوم
لا ينفى الثالث ان المسكوت عنه اذا جاز ان يحصل له ما تضمنه الخبر من الخارج فالمنطوق كذلك فتخصيصه بالوصف تحصيل
للحاصل الثالث انه لو صح لما صح ادّ زكوة الابل السائمة والعلوفة لا مجتمعا ولا متفرقا كما لا يصح لا تقل له اف واضربه
واللازم باطل وهو ظاهر وبيان الملازمة ان ﴿ه﴾ وزانه في منافاة مفهوم كل منهما المنطوق الاخر وزان قولك في
مفهوم الموافقة لا تقل له اف واضربه ولا شك ان ذلك غير جائز فكذا هذا وانما لم يجز ذلك لوجهين احدهما
ان منطوق كل منهما مع مفهوم كل منهما متعارضان والمنطوق اقوى من المفهوم فيندفع المفهومان فلا يبقى لذلك
القيدين اعني السائمة والعلوفة فائدة اذ فائدة التقييد المفهوم فيكون بمثابة قولك ادّ زكوة الغنم فيضيع
ذكر السائمة والعلوفة بخصوصها والثاني انه تناقض فان مفهوم كل مناقض لمنطوق الاخر واجيب اولا بان الاول
انه وزان لا تقل له اف واضربه لانه صرح بترك به المفهوم وثانيا بان الفائدة في ذكر القيدين يجوز ان يكون عدم
تخصيص احدهما عن العام وهو الغنم فانه ظاهر في تناول الخاصين ويمكن اخراج احدهما عنه بالاجتهاد تخصيصا
على ما تقدم في الشرط الخامس واذا ذكرها بالنصوصية لم يمكن ذلك فان في العلوفة زكوة عند الخصم اي المجيب
وثالثا بانه لا تناقض في الظواهر مع امكان الصرف عن معانيها الدليل ودفع التناقض اقوى دليل عليه والدلالة
على المفهوم ظاهر لا قطعي فيترك بالمنطوق القطعي فلا تناقض قلنا يجوز ان يكون المصرح به لفظا عاما وهو ايضا
ظاهر عندهم لا نص فلا يندفع التناقض والرابع انه لو كان المفهوم حقا لما ثبت خلافه واللازم باطل بيان الملازمة
انه يلزم التعارض بين المفهوم ودليل خلافه والاصل عدم التعارض واما بطلان اللازم فلانه قد ثبت في نحو لا تاكلوا
الربوا اضعافا مضاعفة اذ مفهومه عدم النهي عن القليل من الربوا مع ان النهي ثابت في القليل والكثير اجيب

بمنع الملازمة وقوله يلزم التعارض ممنوع فان دلالة قوله تع لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة على اباحة القليل
منه ظاهر لا قطعي ودلالة دليل خلافه وهو قوله تع وحرم الربوا قطعي لا يعارضه الظاهر فيترك به **قوله** لان الخصم
لا يدعي الخصم الوضع ولو سلم انه يدعيه لكنه لا يلزم من عدم الوضع عدم الدلالة الوضعية اللفظية مطلقا كيف
وان قوله تع لا تقل لهما اف لم يوضع لحرمة الضرب مع انه يدل عليه بالدلالة اللفظية **قوله** الاول مفهوم اللقب وهو
نفي الحكم عما لم يتناوله اسم الجنس او اسم العلم فالاول نحو الماء من الماء والثاني نحو زيد موجود ذهب ابو بكر
الدقاق والمروزي وبعض الحنابلة والاشعرية الى انه يوجب نفي الحكم عما لم يتناوله النص وذهب الجمهور الى انه
لا يوجبه وفصل الثلجي من اصحاب الحنفية بين ما كان مقرونا بعدد وبين ما لم يكن كذلك وجعل الاول موجبا دون
الثاني احتج المثبتون بالنقل والعقل اما النقل فلقوله صلى الله عليه وسلم الماء من الماء ووجه الاستدلال به ان الانصار
فهموا الاختصاص منه واستدلوا به على نفي وجوب الاغتسال بالاكسال وهو ان يجامع الرجل امرأته
ثم يفتر ذكره بعد الايلاج فلا ينزل وتفسير الشارح تفسير بالاعم على ما يعرف بالتأمل ولو لم يكن موجبا لما صح
الاستدلال منهم بهذا الحديث لانهم من اهل اللسان واما العقل فلانه لو لم يوجب ذلك لما كان للتخصيص فائدة واللازم
باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلعدم جواز ان يخلو كلام الشرع والعاقل عن الفائدة
واحتج الجمهور بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فلقوله تع ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم
اي في الاشهر الحرم الاربعة رجب وذي القعدة وذي الحجة والمحرم والتنصيص بذكرهن لا يدل على التخصيص
فيها فان الظلم حرام في كل وقت واما السنة فلقوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه
من الجنابة فانه لم يدل على التخصيص بالجنابة دون غيرها من اسباب الاغتسال فانه لا يجوز الاغتسال الغسل
في ذلك الماء مطلقا بالجنابة او بغيرها واما الاجماع فلانهم قد اجمعوا على جواز القياس وتعليل النص ولو كان المخصوص
بالاسم اعني مفهوم اللقب اشعر في المنع عن غيره لادى الى نفي المجمع عليه وهو القياس واللازم باطل فالملزوم مثله
اما بطلان اللازم فظاهر واما بيان الملازمة فلان القياس لابد له من اصل وحكم الاصل لابد وان يكون منصوصا
عليه فلو كان النص على الحكم في الاصل يدل على نفي الحكم في الفرع فالحكم في الفرع ان ثبت بالنص او الاجماع فلا قياس
ثم وان ثبت بالقياس على الاصل فهو ممتنع لما فيه من اثبات الحكم في الفرع على مضادة النص لانه دل بمفهوم المخالفة
على نفي الحكم عن الفرع فكيف يثبت ذلك فيه بالقياس وقد يجاب عنه بان القياس جائز مطلقا او فيما لا يكون الاصل
منصوصا عليه باسم العلم الثاني مسلم ولا يفيدكم شيئا والاول ممنوع لجواز ان يكون جوازه بنفي الحكم عن
المسكوت عنه ان هذا الحكم غير ثابت في غير المسمى بالنص فهو مسلم ولا يفيدهم لانه كذلك عندنا لانه عندنا
ليس بثابت بالنص في غير المنصوص عليه بل ثبت بعد النص على تقدير ثبوته وان اراد وان الحكم لا يثبت

منه مفهوم اللقب

في غير المنصوص عليه لكون النص ما نفيا عن ذلك فهو غلط ظاهر لان النص لم يتناول غير المنصوص عليه
لكونه موضوعا للاثبات في المسمى لا للنفي عما عداه فلا يثبت ولانه لو كان مفهوم اللقب حقا يلزم الكذب
في قوله محمد رسول الله وزيد موجود واللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فظاهر واما الملازمة
فلاستلزامه ان لا يكون نبيا غير محمد عليه السلام وان لا يكون الله تع موجودا تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكذا
سائر ما ثبت وجوده بالضرورة العقلية او النقلية او الحسية اللهم الا ان يقال النزاع ليس فيما ثبت وجوده
ضرورة بل في غيره والجواب عن دليل الخصم انا سلمنا انهم فهموا ذلك التخصيص ولكن منشا فهمهم ليس
التخصيص بالاسم بل اللام في الماء الاول للاستغراق بمعنى ان كل فرد من افراد غسل الجنابة ناشية من وجود المني
لا بمعنى ان كل افراد الغسل من المني بقرينة ان هذا الحديث ورد في غسل الجنابة والاعتبار بخصوص المورد
عندكم لا لعموم اللفظ فيكون الماء الاول خاصا بغسل الجنابة من غير تعرض الى المفهوم في الماء الثاني وبقرينة
الاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس مع انه لا مني فيه فان قيل لا نسلم ان كل غسل الجنابة من المني كيف
وان الغسل عند التقاء الختانين واجب عندكم وان لم ينزل وهو غسل الجنابة فاجاب عنه بقوله وقد ثبت
المار دلالة فان الالتقاء لما كان سببا له اقيم مقامه لخفائه وعدم انضباطه كالسفر اقيم مقام المشقة و
النوم اقيم مقام الحدث ولو سلم ان منشا فهمهم ذلك لكن ذلك الحديث منسوخ عند جمهور الصحابة
ومن بعدهم بالامر بالغسل بالتقاء الختانين ولو سلم انه ليس بمنسوخ لكنه محمول على نفي وجوب الغسل
بالرؤية في النوم ولم ينزل على ما روى عن ابن عباس لا على نفي وجوب الغسل بالاكسال لكنه غير مفيد لان فيه
تسليم مدعى الخصم ووجه المفصل سياتي في النوع السابع قوله الثاني مفهوم الصفة اختلفوا فيها فذهب الشافعي
واحمد والاشعري وامام الحرمين وكثير من المتكلمين الى ان تعليق الحكم باحدى صفتي الذات يدل على نفي ذلك الحكم
عما عداها نحو في سائمة الغنم زكوة فان تعليق الزكوة بصفة السوم يدل على نفيها عما ليست تلك الصفة
موجودة فيه ومرادهم بالوصف مطلق قيد الذات لا النعت النحوي على ما سيظهر لك وذهب ابو ح واصحابه
الى انه لا يدل على ذلك وفصل ابو عبد الله البصري وقال ان ورد الخطاب للبيان نحو قوله عليه السلام في سائمة
الغنم زكوة او للتعليم نحو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا او كان ما عدا الصفة
داخلا تحت الصفة كالحكم بالشاهدين فان الشاهد الواحد داخل تحت الشاهدين فانه يدل على نفي ما عداه
والا اي وان لم يكن ورد الخطاب لشيء مما ذكر من الامور الثلثة فلا يدل على نفي ما عداه احتج المثبتون بوجوه الاول
انه لو قيل الفقهاء الحنفية فضلاء نفرت الشافعية ولو لم يكن ذكر الوصف دالا على نفي الحكم عما عداه لما نفرت
الشافعية اذ لا مقتضى للتخصيص مما ذكر من الاغلبية والسؤال والحادثة المختصة بهم وجهالة المخاطب واجيب

ومفهوم الصفة

عنه

بانا لا نسلم الملازمة لجواز ان يكون نفرتهم لتركهم على الاحتمال فان تخصيص الحنفية بالذكر يوجب القطع بفضلهم
وترك الشافعية يوجب الاحتمال وذلك يوجب النفرة منهم لا لاستلزامه نفي الحكم عما عداه او للزوم من اعتقد
افادة النفي عما عداه قصد المتكلم ذلك النفي في تلك الصورة فتنفر بسبب اعتقاده ذلك عن ان يذكر المتكلم
عبارة يتوهم منها بعض الناس نفي الفضل عن انفسهم ولا يخفى عليك ان هذا الجواب تحقيقي لا الزامي او لانهم
ذلك في الجملة ولو من القرائن وفي المقام الخطابي المحض هذا هو المشهور في الكتب ولا يخفى عليك ان الاولى ان يقول لو
قيل الفقهاء الشافعية فضلاء نفرت الحنفية لان المقام مقام الاستدلال على الخصم وهم الحنفية لالزامهم والالزام
في تنفر الحنفية من ذلك حيث يلزم منه اقرارهم لذلك بعد انكارهم لا في تنفر الشافعية لجواز ان يكون تنفرهم
لاعتقادهم ذلك اي نفي الحكم عما عداه الثاني ان اهل اللغة كابي عبيد فهم ذلك من قوله عليه السلام لي الواجد يحل عقوبته
وعرضه وقال انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل ذلك واللي هو المطل والواجد هو الغني والعقوبة الحبس واحلال
العرض المطالبة وكذلك من قوله عليه السلام مطل الغني ظلم فهم ذلك ايضا والجواب بجواز ان فهمه ذلك منه اجتهاد لا لغة
والكلام في اللغة او علم من دليل اخر لا من مفهوم هذا الحديث الثالث انه لو لم يدل مفهوم الصفة على نفي ما
عداه لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكر فائدة واللازم باطل اما الملازمة فلان الفرض عدم شيء غير هذا مما يوجب
التخصيص من الامور المتقدمة ولان الاصل عدم غيره واما بطلان اللازم فلان تخصيص احاد البلغاء بغير فائدة
ممتنع فالشارع اولى واجيب بانا لا نسلم ذلك لجواز ان يكون فائدته بيان محل الحكم لا النفي عما عداه فانه باق
على عدمه الاصلي وبانه لو كان الاصل عدم غيره لزم انتفاء نفي ما عداه على تقدير فرض وجوده وهو باطل
لا محالة وذلك لان من ذلك الغير بيان محل الحكم ولو فرضناه معدوما لانتفى ما يدل عليه اللفظ في محل النطق
وهو يستلزم انتفاء نفي ما عداه لتفرعه عليه ولقائل ان يقول فعلى هذا يرجع دليلكم هذا الى اثبات اللغة بالفائدة
وليس بصحيح لاستلزامه الدور لانه ح يتوقف الدلالة على النفي عن الغير على الفائدة توقف المدلول على دليله
والفائدة تتوقف على الدلالة على النفي عن الغير والا فلا فائدة في التخصيص وهذا دور والجواب لا نسلم انه
اثبات اللغة بالفائدة وانما هو اثباتها بالاستقراء فانا نعلم بان اللفظ اذا لم يكن له فائدة واحدة تعين
ان يراد من اللفظ ولزوم الدور ممنوع ايضا لان ما يتوقف عليه الدلالة على النفي عن الغير هو الفائدة عقلا
وهو ان يعلم انه لو دل على ذلك لكثرت الفائدة لا نفس الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف
على الدلالة على ذلك هو الفائدة عينا لا عقلا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة الرابع
ان تعليق الحكم بالشيء المذكور صفة مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف
لانتفاء المعلول بانتفاء العلة والجواب ان عدم الحكم في المسكوت عنه بناء على العدم الاصلي عند عدم العلة

لا بناء على ان عدم العلة المذكور علة العدم في المسكوت عنه وثمرة الخلاف انه اذا كان الحكم في المذكور حكما
عدميا لا يثبت الحكم الثبوتي في المسكوت عنه عندنا كقوله ع م ليس في العلوفة زكوة فانه لا يلزم ان الابل
اذا لم يكن علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتي لا يثبت بناء على العدم الاصلي وعنده يثبت في المسكوت
عنه بعلة العدم قلنا انما ثبت الحكم في السائمة بدليل اخر اعني في السائمة زكوة لا بالعدم والخامس ان نفي الحكم
عن المسكوت عنه هو المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا استقبح نحو الانسان الطويل لا يطير وليس استقباحهم
لنسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغيره لا يطير لا يستقبح مع وجود النسبة
المذكورة فعلم ان علة الاستقباح لانفهام ان غير الطويل يطير والجواب ان الاستقباح انما هو لعدم فائدة
التخصيص في هذا المثال مطلقا لا لانه افاد نفي الحكم عن المسكوت عنه ولو سلم فالمثال الجزئي لا يصحح القاعدة
الكلية بل يستلزم الدور السادس انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عما عداه لكان
ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان الفرض عدم شيء مما يوجب التخصيص غير افادة النفي عن الفير من الاشياء
المتقدمة واللازم باطل لما تقدم في الوجه الثالث ولا يخفى عليك ان هذا الوجه لا فرق بينه وبين الثالث
في الحقيقة السابع انه لو لم يفد نفي الحكم في غير محل النطق لزم ان لا يكون السبع في قوله عليه السلام طهور
اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبعا مطهرا لان التخصيص اذا لم يدل على نفي الحكم عما عداه يحصل
الطهارة بما دون السبع لعدم المخالفة واذا حصل ذلك بما دون السبع لا يحصل به والا لزم تحصيل الحاصل
اجيب بان كون ما دون السبع غير مطهر يجوز ان يعلم بدليل اخر لا بمفهوم العدد ولو سلم فالكلام في مفهوم
الصفة لا في مفهوم العدد ولو سلم فالمثال الجزئي لا يثبت القاعدة الكلية واحتج النافون بوجه يظهر
منه بطلان قول المثبتين وهو ان التخصيص بالوصف يدل على اثبات الحكم في محل النطق بالاتفاق وانما
النزاع في النفي عما عداه وهما مفهومان مستقلان بالضرورة فدلالة الوصف عليهما اما ان يكون بطريق
الحقيقة وهو باطل للاشتراك او بطريق الحقيقة والمجاز وهو ايضا كذلك لبطلان الجمع بينهما **قوله** لا يراد
بها النعت يعني ليس المراد ههنا بالصفة النعت النحوي بل مطلق التقييد بالشيء سواء كان نعتا نحو
في الغنم السائمة زكوة او مضافا نحو سائمة الغنم او مضافا اليه نحو ولي الواجد وظرف الزمان وظرف
المكان فان كلا من السائمة والواجد والزمان والمكان تقييد لما اضيف اليه وليس بصفة له قال الامام
في البرهان حصر الشافعي مفهوم المخالفة في وجوه من التخصيص التخصيص بالصفة والعدد والغاية و
التخصيص بالزمان والمكان ثم قال لو عبر معبر عن جميعها بالصفة لكان ذلك متجها **قوله** وهو اقوى
من مفهوم الصفة لقوة دليل يختص به وسيأتي ذكره ولان الوصف بمعنى الشرط عند القائل بهما لان

الشرط

الشرط لما دخل على ما هو موجب لولاه صار ناخيا ومؤخرا الحكم الايجاب فان قول الرجل انت طالق موجب
لوقوع الطلاق لولا دخل عليه الشرط وحين دخل اخر الوقوع الى زمان وجوده والوصف لولاه لكان الحكم
ثابتا بمطلق الاسم فان قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة لا يوجب الوقوع ما لم يوجد الركوب وبدون الوصف
كان يقع بمجرد الدخول فصار للوصف اثر الاعتراض بمنزلة الشرط فالحق به ولا شك ان الملحق به اقوى من الملحق
قيل ان ما ذكروه يدل على ان الوصف قد يتوقف عليه الحكم كالشرط والعلة في هذا المعنى اولى واقدم فالحاق الوصف
بالعلة كان اولى من الحاقه بالشرط واجيب بان بين الوصف جهة خاصة ليست في العلة موجودة فان العلة
لابتداء الايجاب لا للاعتراض على الموجب فيتعلق بها الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم فالحق
بالشرط دون العلة **قوله** والا لا يكون شرطا لان الشرط هو الخارج الموقوف عليه المشروط فبالضرورة
يلزم من انتفائه انتفاؤه ولا يخفى عليك ان هذا دليل ينفرد به مفهوم الشرط والا فجميع ما ذكر في الصفة
جار ههنا ايضا واعترض عليه بمنع الملازمة مستندا بقوله تع ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فان
الاكراه على البغاء منتف وان لم يردن تحصنا فلم يدل عدم الشرط على عدم المشروط واجيب عنه بوجهين
احدهما ان وقوع الاكراه بحسب الاغلب عند ارادة التحصن فخرج يكون الموجب للتخصيص وقوعه بحسب الاغلب
والكلام فيما لم يوجد مخصص سوى مفهوم المخالفة والثاني ان الاية بحسب الظ دلت على انتفاء حرمة الاكراه عند عدم ارادة
التحصن والاجماع القاطع عارض الظاهر فاندفع الظاهر لان الظاهر يندفع بالقاطع فلم يتحقق مفهوم الشرط لمانعية
القاطع لا لعدم اعتباره في نفسه وللقائل ان يقول ان الاجماع لم يكن حجة في عصر النبي ع م فيكون الاكراه على البغاء اذا
لم يردن تحصنا حلالا بمقتضى الظاهر السالم عن المعارض القطعي وهو باطل قطعا وقد يجاب عن الاعتراض المذكور
بان الاية الكريمة دلت على عدم حرمة الاكراه عند عدم ارادة التحصن وانه ثابت اذ لا يمكن الاكراه ح لانهن اذا لم يردن
التحصن لم يكرهن البغاء والاكراه انما هو الزام فعل مكروه لا الزام المراد والبغاء مرادهن عند عدم ارادة التحصن
فلا يمكن الاكراه عليها ح واذا لم يمكن الاكراه عليها لم يتعلق التحريم بالاكراه لان شرط التكليف الامكان ولا يلزم من
عدم التحريم الاباحة **قوله** قلنا ما ذكرته انما هو في الشرط الاصطلاحي وهو الخارج الموقوف عليه كالشهادة للنكاح
والوضوء للصلوة يعني ان اردتم في قولكم ان لم يوجب عدمه عدم المشروط لا يكون شرطا الشرط الاصطلاحي
فالملازمة مسلمة لكنه لا يفيد لان النزاع في الشرط اللغوي لا في الشرط الاصطلاحي الذي هو الشرط المحض قلت
للمانع ان يمنع الملازمة لان عدم المشروط عند عدم الشرط بناء على العدم الاصلي يكفي في الشرطية ولا يلزم ان يوجب
عدمه عدمه فان الصلوة ينتفي عند انتفاء الوضوء البتة ومع هذا لا نقول ان عدم الوضوء علة موجبة لعدم
الصلوة بل نقول ينفي الصلوة عند انتفاء الوضوء بناء على العدم الاصلي وان اردتم به الشرط اللغوي فالملازمة

ممنوعة لان الشرط اللغوي يجوز ان يكون سببا نحو ان حضر شهر رمضان فالصوم واجب عليه وان يكون
علة نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ولا يلزم من انتفاء شيء منهما انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب
والعلل وانتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم ولقائل ان يقول ان اردتم لا يلزم من انتفاء نوع السبب ونوع العلة
انتفاء نوع الحكم فهو باطل لان البيع والهبة والارث وغيرها من اسباب الملك اذا انتفى انتفى الملك بالضرورة وان
اردتم لا يلزم من انتفاء شخص العلة والسبب انتفاء شخص الحكم فباطل ايضا لان البيع مثلا اذا انتفى انتفى الملك
الثابت به بالضرورة وجواز ثبوت الحكم بعلل واسباب متعددة انما هو باعتبار النوع لا باعتبار الشخص والا
لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وذلك باطل على ما بين في محله مثلا ان الملك يجوز ثبوته
بالبيع وبالهبة وغيرها من الاسباب المتعددة لا بهما معا وان اردتم لا يلزم من انتفاء نوع العلة والسبب انتفاء
شخص الحكم فكذلك باطل ايضا بالضرورة وان اردتم لا يلزم من انتفاء شخص العلة والسبب انتفاء نوع الحكم فصحيح
لكن لا نسلم ان ما نحن فيه من هذا القبيل لان كل مثال يدعى فيه العدم من العدم فهو شخصي اي يلزم من عدم هذه العلة
عدم هذا الحكم ولو قال وانتفاء شيء منهما لا يوجب انتفاء الحكم اذ لا اثر للعلة والسبب في النفي على ما وقع في البزدوي
كان اولى للتخلص عن هذه الترديدات لان المراد بعدم اثر العلة والسبب في الحكم ان عدم الحكم عند عدم العلة
ببقاء الحكم على العدم الاصلي لا لعدم العلة والترديدات المذكورة مبنية على ان عدم الحكم لعدم العلة وقوله رحمه الله
لجواز تعدد الاسباب والعلل ظاهر في هذا المعنى وهذا لانا نقول ايضا بعدم الحكم عند عدم العلة لكنه بناء على
كونه عدما اصليا لا بناء على ان عدم العلة علة لعدم الحكم حتى يكون حكما شرعيا وثمرة الخلاف يظهر فيما اذا
كان الحكم المذكور حكما عدميا كما تقدم في مفهوم الصفة فلو قال ان كانت الابل علوفة فلا زكوة فيها لا يجب الزكوة
في السائمة عندنا خلافا للشافعي قوله لقوة دليل يختص به يعني ان القائل بمفهوم الغاية يحتج بما مر في مفهوم الصفة
والشرط مقبولا او مزيفا وبوجه يختص به وهو الاتي ذكره في الكتاب ولقوة الوجه المختص به صار اقوى من مفهوم
الصفة والشرط ووجه اختصاص هذا الدليل بمفهوم الغاية ووجه قوته ظاهر قوله والا لا يكون غاية لان معنى
الغاية هو اخر المغيا قوله فلو لم يكن ما بعدها الخ اي اذا ثبت انها اخر فلو لم يكن ما بعدها مخالفا لما قبلها في الحكم
بل دخل ما بعدها لا تكون الغاية اخرا وذلك باطل مثلا انه قوله صوموا الى ان تغيب الشمس معناه اخر وجوب الصوم
وقت غيبوبة الشمس فلو فرضنا ثبوت الوجوب بعد غيبوبة الشمس لم يكن الغيبوبة اخرا وهو خلاف المنطوق
قوله يعني لو سلمنا اشارة الى ان الجواب المذكور على طريقة القول بموجب دليله يعني سلمنا ان الغاية هي الجزء
الاخر من المغيا وان ما بعد الغاية غير داخل فيما قبلها لكن النزاع لم يقع فيه وانما النزاع في نفس الغاية كزمان غيبوبة
الشمس ونفس المرافق اي هل هي داخلة في حكم المغيا او غير داخلة فيه بل حكم المغيا منتف عنها فنحن نقول انها داخلة

وهم

ومفهوم الغاية

وهم يقولون غير داخلة فزمان غيبوبة الشمس والمرفق داخلان في حكم المغيا عندنا وغير داخلين عندهم فان
قيل قد تقدم ان من اصحابنا من يقول بمفهوم الغاية وهذا يقتضي خروج المرفق من الغسل مع انه داخل عندهم قلنا
دخوله عندهم بدليل اخر من اجماع او فعل رسول فان قيل ان الغاية اذا دخل في حكم المغيا فكيف يصح نحو اتموا
الصيام الى الليل قلنا ليس النزاع في ان جميع الغاية داخل في حكم المغيا بل النزاع في ان جميع الغاية خارج عن جميع
المغيا على الايجاب الكلي وهو مدعى الخصم فذهبنا الى ان بعض الغاية ليس بخارج عن حكم الغاية على طريقة السلب
الجزئي على ان الليل غاية لاتمام الصوم لا لنفس الصوم ودخوله في الاتمام لا يستلزم دخوله في الصوم نفسه
تامل ولو سلم فمعناه اتموا الصيام الى ان تغيب الشمس ووقت الغيبوبة داخل في حكم المغيا قوله قد يعد
من قبيل الاشارة لا يخفى عليك ان القائل بكونه من قبيل الاشارة ان كان من اصحابنا فيكون قوله تع الى المرافق
دالا بالاشارة الى اسقاط ما وراء الغاية اي المرافق وان كان ممن لم يدخل المرفق في الغسل يكون دالا بالاشارة
الى اسقاط المرافق الى المنكب وقد يقال كل من الفريقين قائل بسقوط المرفق الى المنكب بطريق الاشارة لكن
اصحابنا يقولون انما دخل المرفق في الغسل بدليل اخر راجح على الاشارة من اجماع او فعل رسول او قوله قوله
وان احتمل التاكيد اشارة الى ما ذكره الشارح المحقق في شرح المختصر من انه قد اختلف في انما فقيل انه لا يفيد
الحصر فهو ان وما مؤكدة فقولك انما انت نذير في قوة انك نذير والظ انه يفيد الحصر قوله لقوله عليه السلام
انما الولاء اه وقد استدل البعض بهذين الحديثين على عدم افادة انما الحصر بان قال انه لا يفيد الحصر اذ لو افاد
لافاد في هذين الحديثين ايضا لكنه غير مفيد فيهما لان الولاء ثابت لغير المعتق ايضا والعمل بغير نية واقع ايضا
والظاهر ما اختاره رحمه الله من الاستدلال بهما على الحصر كما اختاره الشارح المحقق في شرح المختصر قوله
فان قيل لا نسلم ان مجرد ما حاصله ان القول بعدم افادة انما الحصر في نحو انما الولاء لمن اعتق يستلزم القول بعدم
الحصر في نحو ذلك المثال والقول بمفهوم الخلاف قوله لجواز اشتراكهما اي اشتراك المعتق وغيره في نسبة الولاء
اليهما فينسب كل الولاء الى المعتق بوجه من وجوه النسب والى غيره بوجه اخر قوله قلنا انه اي عموم الموضوع
قوله لو تغاير الولاآن اي لو تغاير ولاء المعتق لولاء غيره بحسب الذات والوجود حاصله ان قولك فيصدق
ليس الولاء للمعتق غير مستقيم لانه انما يستقيم ان لو كان ولاء المعتق مغايرا لولاء غيره بحسب الوجود والتحقق
ولكنه ممنوع لجواز ان يتغايرا بالاعتبار والاضافة مع اتحاد حقيقتهما بان يقال هذا ولاء المعتق وهذا ولاء غيره
مع اتحاد حقيقتهما واذا اتحد حقيقتهما يصدق قولنا الولاء للمعتق مع صدق قولنا الولاء ثابت لغير المعتق
او نقول ان الملازمة في قولك اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعتق ممنوعة وانما تتم لو تغايراه قوله لان اللام اي
لام الجارة في انما الولاء للمعتق وقس عليه باء الجارة في انما الاعمال بالنيات قوله فانه لا يحتمل الزيادة والنقصان لانه

ومفهوم الاستثناء

ومفهوم العدد

خاص في مفهومه قوله لا سيما اذا كانت مفهومة لغة كالحاقهم الذئب بالكلب العقور لمعنى الابتداء بالاذى في حديث
خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الغراب والحداة والحية والعقرب والكلب العقور وفي هذا الترقي اشارة
الى ان المراد بالعلة ههنا اعم من علة القياس وعلة الدلالة يعني يجوز التعميم بعلة القياس والدلالة قوله ولا شك دفع
لمفهوم العدد تأمل قوله فقول صاحب الهداية اه تأييد لقوله رح مرويان عن مشايخنا مبتدا وخبره قوله ناظران
الى المذهبين يعني ان صاحب الهداية الحق الذئب بالكلب العقور لعلة الابتداء بالاذى بعد تصريح الخمس من الفواسق
باسم العدد على ما تقدم انفا ثم قال واما العقعق فغير مستثنى شرعا كسائر المستثنيات الشرعية لانه لا يبتدئ بالاذى
فلا يجوز الحاقه بغراب الجيف ففي كل من هذين القولين اشارة الى نفي مفهوم العدد اما في الاول فظاهر حيث صرح
الحاق غير المذكور في النص بالمذكور فيه وهو الكلب العقور واما في الثاني فلانه اشار بقوله لانه لا يبتدئ بالاذى
الى انه لو ابتدأ بالاذى لجاز الحاقه بالغراب ثم قال بعد هذين القولين قياس الشافعي السباع على الفواسق ممتنع
لما فيه من ابطال العدد وبهذا القول اشار الى القول بمفهوم العدد فكان بين كلاميه منافات فاشار الشارح الى دفعه
بالحمل على الروايتين ولقائل ان يقول يجوز ان يكون مراد صاحب الهداية ان ابطال مفهوم العدد بطريق الدلالة يجوز
بالاتفاق لكونه فوقه ولا يجوز بطريق القياس لكونه دونه فيكون القول بموجب بمفهوم العدد اتفاقيا لان ابطال
بما فوقه من الدليل لا ينافي القول بوجوده قوله ويراد به عرفا النفي عن الغير اي نفي الحكم عن غير المذكور واعلم ان
الحصر بهذا المعنى قد يدل عليه بالقيد المذكور في الكلام الايجابي والسلبي من الصفة والشرط والغاية والعدد
وكون الشيء مذكورا باسمه ففي هذا النوع اضافوا لفظ المفهوم الى هذه القيود فقالوا مفهوم الصفة و
الشرط والغاية والعدد واللقب وقد يدل عليه بانما والا ففي هذا النوع اضافوا لفظ المفهوم الى الادات
نفسها فقالوا مفهوم الا ومفهوم انما وقد يدل عليه بتصرف في التركيب ففي هذا النوع اضافوا لفظ المفهوم
الى لفظ الحصر وقالوا مفهوم الحصر ولهذا النوع من الحصر اقسام ذكرها علماء المعاني منها ما يحصل من تقديم
متعلقات الفعل من المفعول والحال والتمييز ومنها ما يحصل من تقديم الفاعل المعنوي عليه نحو انا عرفت
ورجل عرف وزيد قائم على اختلاف في الثالث ومنها ما يحصل من تقديم الخبر على المبتدا نحو تميمي انا ومنها
ما يحصل من جعل احدى المعرفتين مقدما مبتدا والاخرى مؤخرا خبرا وهو المراد بالحصر ههنا ولذا قال
رحمه الله والمراد به ههنا بعض انواعه ثم بين ذلك بان يكون المبتدا مقدما معرفا باللام او الاضافة بحيث
يكون ظاهرا في العموم سواء كان ذلك المبتدا صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم
وان كان مساويا له بحسب الوجود سواء كان ذلك الخبر علما او غيره ثم مثل اولا بما كان المبتدا صفة
معرفة باللام والخبر علم وثانيا بما كان المبتدا اسم جنس معرفا باللام والخبر علم وثالثا بما كان المبتدا اسم جنس

معرفا

معرفا باللام والخبر علم وثالثا بما كان المبتدا اسم جنس معرفا باللام والخبر غير علم ورابعا بما كان المبتدا
صفة معرفة بالاضافة والخبر علم ثم حكم بانه لا خلاف بين علماء المعاني في افادة هذا النوع الحصر ولا في عكسه
ايضا مثل زيد العالم فانهم قالوا لا فرق بين زيد المنطلق والمنطلق زيد في المقام الخطابي في افادة الحصر لان
معنى الاول زيد كل منطلق ومعنى الثاني كل منطلق زيد حتى لا يصح زيد المنطلق وعمرو لاستلزامه التناقض الا ان اعتبار
اهل الاصول لما غاير اعتبارهم لم يختاروا ما اختاره المعانيون من افادة الحصر في الامثلة المذكورة كلها بل قال
اكثرهم لا يفيد الحصر اصلا وقال بعضهم ان النوع المذكور وهو ان يكون المبتدا مقدما معرفا بحيث يكون ظاهرا
في العموم ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم مثل زيد العالم يفيد الحصر بالمنطوق وقيل بالمفهوم واستدل النافون
بوجهين الاول انه لو كان قولنا العالم زيد يفيد الحصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم يفيد الحصر ايضا واللازم باطل
بالاتفاق اذ لا قائل منهم بالحصر فيه بيان الملازمة ان دليلهم في العالم زيد ان العالم لا يصلح ان يكون للجنس اي الحقيقة
لان الاخبار عنها بانها زيد كاذب اذ لا اتحاد بينهما لا ذهنا ولا خارجا وهو ظاهر ولا ان يكون للمعهود معين لعدم القرينة
على العهد على ما هو الفرض فتعين انه لما صدق عليه العالم مطلقا فيفيد ان كل ما صدق عليه العالم زيد ومتحد معه
وهو معنى الحصر وهذا الدليل جار بعينه في قولنا زيد العالم ايضا مع ان الحكم متخلف فلا يصلح دليلا والثاني انه لو كان العالم
زيد للحصر وزيد العالم ليس للحصر لكان التقديم مغيرا لمفهوم الكلام واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو اتحد مفهوم العالم مقدما
ومؤخرا وكلاهما اعني العالم زيد وزيد العالم يفيد ان الاتحاد بين زيد والعالم بهو هو ويكون ذات احدهما هو الآخر
للزم اما شمول الحصر ان افاد العالم العموم او شمول عدم الحصر ان لم يفد العموم وهو خلاف المفروض لان الفرض ان
صورة تقديم العالم يفيد الحصر دون تأخيره فلا شمول وجود الحصر ولا شمول عدمه واما بطلان اللازم فظاهر
لانه انما يغير بالتقديم والتأخير الهيئة التركيبية دون المفردات واعترض على كل من الوجهين اما على الاول فبوجهين
الاول ان الوصف في صورة التقديم مبتدا محكوم عليه فيراد به الذات الموصوفة بالوصف العنواني على ما هو شان
الموضوع في القضية وفي صورة نحو زيد العالم هو خبر محكوم به فيراد به مفهوم ذات ما موصوفة بذلك
الوصف وهذا عارض للذات المخصصة ولا خفاء في ان اتحاد زيد بحسب الوجود مع الذات الموصوفة بوصف
يفيد الحصر بخلاف اتحاده مع عارض له فانه لا يمنع اشتراك المعروضات فيه واتحاد كل منها بحصة من ذلك العارض
ولقائل ان يقول ان هذا في الوصف المنكر مثل زيد عالم دون زيد العالم فان معناه الذات الموصوفة فردا او
جنسا كما في العالم زيد فيكون عدم الفرق ضروريا والثاني لا نسلم ان معنى الحصر اتحاد الفرد الذهني الغير المعين اعني
كل ما صدق عليه العالم مع المخبر به وهو زيد وانما معناه اثبات الخبر للمخبر عنه ونفيه عما عداه في قصر الصفة
على الموصوف وعكسه في قصر الموصوف على الصفة وذلك يفهم بالتركيب بالتقديم لان تقديم الشيء بازالته

عن حيزه الطبيعي يقتضي الحصر على ما يشهد عليه الذوق السليم وذلك امر خطابي فطلب اثباته بوجه جدلي خلط في
الكلام واما على الثاني فان اريد بتغير المفهوم مجرد القصد الى الذات الموصوفة عند التقديم والى العارض الذي هو ذات ما
موصوفة عند التاخير فلا نم بطلانه كيف وهو لازم عند انعكاس القضية ضرورة ان المراد بالموضوع الذات وبالمحمول
المفهوم وان اريد تغير غير هذا فلا نم لزومه ولستدل القائلون بالحصر بما ذكره رحمه الله تع من الملازمة وبيانها وبطلان
اللازم وبيانه وهذا الكلام فيه الاخ بيان بطلان اللازم فان قوله فلان [illegible] الخبر الثابت للعالم ثابت لجزئياته ممنوع لان هذا
انما يستقيم في العام بمعنى الاستغراق على ما هو المعتبر في موضوع الموجبة الكلية لان الخبر الثابت للعام بهذا المعنى لابد وان يثبت
على كل جزئياته كالناطق [illegible] الصادق على الانسان ولا يستقيم هذا في العام بحسب الصدق لان الخبر الثابت للعام بهذا المعنى
لا يلزم ان يثبت لكل جزئياته الا يرى ان الضاحك ثابت للحيوان ولا يثبت للفرس من جزئيات الحيوان فيما نحن فيه
العموم اللازم للعالم من فرض صدقه على زيد وعمرو هو العموم بحسب الصدق لا بمعنى الاستغراق فلا يلزم من صدق زيد على العالم
العام بهذا المعنى صدقه على بكر حتى يلزم البطلان كما لا يلزم من صدق الضاحك على الحيوان صدقه على الفرس والمراد بالجنس في
قوله جعل للجنس هو الماهية الكلية وبالعموم في قوله مع بقائه على العموم بمعنى الاستغراق قوله قلنا اللازم من الدليل اه
حاصله على طريقة القول بموجب دليل يعني ان ما ذكرتم صحيح ونحن نقول به لكن لا يثبت مطلوبكم بل ينافيه لانه لم يحصل
حصر العالم في زيد بما قررتم بل كون زيد كاملا او منتهيا في العلم ويكون حاصله ان اللام للمبالغة في علمه لا لحصر العلم فيه وهو
مناف لما زعمتم وقد يجاب عنه ايضا بان يقال ان ما ذكرتم في العالم زيد يلزم في زيد العالم ايضا بان لولا الحصر
لا ضير عن الاخص بالاعم واللازم باطل بيان الملازمة ان العالم في زيد العالم ليس للعهد لعدم القرينة ولا للجنس لامتناع حمله
على زيد بل لما صدق عليه فلو صدق على غير زيد ايضا لكان اعم منه ويمتنع حمل العام مع بقاء عمومه على شيء من الجزئيات
فيكون الكامل والمنتهي في العلم ويتحد مع زيد في الوجود وهو معنى الحصر قوله يعني ان يدل عطف على احديهما لو قال يعني
ان عطف احدى الجملتين المستقلتين على الاخرى يدل على تشريك الثانية الاولى في الحكم لكان اولى لتطابق التفسير
المفسر لان قوله يدل تفسير ليوجب وقوله عطف احدى الجملتين المستقلتين تفسير للقران وقوله على تشريك
الثانية تفسير للمساواة وانما عدل عن الايجاب الى الدلالة اشارة الى ان القران ليس علة موجبة بل مجرد الدال على التشريك
لكن قوله لان العطف يقتضي الشركة يناسب الايجاب وكذا قوله ولا موجب لذلك وقوله فيوجبها ثم هذا الايجاب بناء على
زعمهم ان العطف علة تامة لذلك قوله فان الاصل في كل كلام تام علة لقوله ليس العطف ولو اسقط قوله تام لكان اولى
على ما وقع في الكشف تامل قوله وانه خلاف الاصل اي فلا يعدل عنه الا الضرورة ولما وجدت الضرورة في الناقصة عدل
عن الاصل المذكور ولما لم توجد في التامة لم يعدل فيها عن الاصل المذكور حتى لو وجدت فيها ايضا لعدل فيها ايضا عن الاصل
المذكور قوله وقد عدمت الضرورة في التامة اي في عطف الجملة التامة على مثلها قوله ثم الجملة اه دفع لمقدر تقديره

ومنها القران في النظم

لانسلم

لانسلم ان الشركة دارت مع الافتقار وجودا وعدما كيف وقد وجد في الجملة التامة ايضا وحاصل الدفع
اثبات الافتقار في تلك الجملة ايضا قوله وان كانت تامة اي من حيث اللفظ قوله او ذكر شرط له على حدة عطف
على تنجيزه والاولى ان يقول لا تنجيزه وان لم يذكر له شرطا على حدة على ما وقع في التقرير تامل قوله فيدل ذكره مع الاول
على افتقاره اليه اي الى الشرط الاول اذ لو لم يفتقر اليه لذكره بدونه الاول منجزا او معلقا بشرط اخر على حدة قوله
ليس في واو النظم قيل الفرق بين واو النظم وواو العطف ان واو النظم يدخل بين جملتين كل منهما تام بنفسه مستغن عن
الاخر كقولك جاءني زيد وتكلم بكر فذكر الواو بينهما لحسن النظم به لا للعطف واما واو العطف فانه يدخل بين جملتين
احديهما ناقصة والاخرى تامة بان لا يكون خبر الناقص مذكورا فلا يكون مفيدا بنفسه ولابد من جعل الخبر المذكور الاول
خبرا له حتى تفيد كقولك جاءني زيد وعمرو قوله من الوجوه الفاسدة تخصيص العام بسببه الباء بمعنى على واليه اشار
بقوله على سبب وروده اختلفوا في العام الوارد على سبب خاص بحسب اختصاصه بسببه وعدم اختصاصه به
على اربعة اقسام لان العام لا يخلو اما ان يكون واردا جزاء بسبب منقول او جوابا للسؤال سائل والجواب اما ان
يكون مستقلا او غير مستقل والمستقل اما ان يكون زائدا على قدر الحاجة الجواب او لا يكون زائدا فصار اربعة اقسام فالاول
ما خرج مخرج الجزاء ونقل سببه نحو سهى [illegible] فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا يختص بسببه بلا خلاف لانه لما
جعل جزاء لما قبله بالفاء تبين ان المقدم علة وجوبه وحكم العلة مخصوص بها ومنه قوله تع الزانية والزاني فاجلدوا
والسارق والسارقة فاقطعوا والثاني ما خرج مخرج الجواب ويكون غير مستقل بنفسه كنعم وبلى ونحوهما فانه يختص
بما تقدم ايضا من السبب بالاتفاق لانه لما لم يستقل بنفسه ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام من جملته
فلا يجوز فصله للعمل به فيتقيد بما قبله من السبب لئلا يلغو ولهذا لو قال رجل لاخر اليس لي عليك كذا فقال نعم
او بلى يجعل اقرارا لان هذه الالفاظ لا يستقل بنفسها فيتقيد بالسؤال المذكور الذي كان سببا لهذا الجواب ويصير
ما تقدم من الخطاب كالمعاد فيه كانه قال نعم لك علي كذا والثالث ما خرج مخرج الجواب وهو مستقل بنفسه ولم يزد
على قدر الجواب وهذا يختص بالاتفاق بما تقدم ايضا من السبب ويصير ما ذكره في السؤال كالمعاد فيه لانه بناء عليه
ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نواه يصدق ديانة وقضاء وهذا كالمدعو الى الغداء بان قال لاخر تعال تغد
معي فقال ان تغديت فعبدي حر يختص بذلك الغداء المدعو اليه حتى لو انصرف الى اهله فتغدى او تغدى معه في يوم
اخر لا يحنث وفيه خلاف زفر لانه عنده واقع على كل غداء كما لو ابتداء اليمين به ونحن انما خصصنا بالفور بدلالة
الحال لانه لما اخرج الكلام مخرج الجواب ردا عليه صار كانه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني اليه فعبدي حر
الرابع ما خرج مخرج الجواب وهو مستقل ولكنه زائد على قدر الجواب بان قال في المسئلة المذكورة مثلا ان تغديت
اليوم بزيادة اليوم وهذا القسم هو موضع الخلاف ههنا فذهب عامة العلماء الى اجرائه على عمومه اعتبارا

ومنها تخصيص العام بسببه

لعموم اللفظ لا لخصوص السبب سواء كان السبب سؤال سائل او وقوع حادثة فاذا نزل نص عام في عهد النبي
عم في حادثة وقعت لواحد يتناول صاحب تلك الحادثة وغيره لعمومه ولا يختص بصاحب الحادثة واحتجوا عليه
بان اعتبار لفظ الشارع اولى من اعتبار السبب لان التمسك باللفظ لا بالسبب واللفظ عام فيجري على عمومه والسبب
غير مانع للعموم ولا يقتضي القصر عليه ولان الشارع لما ذكر اللفظ العام دون الخاص وزاد على قدر الجواب دل على ان مقصوده
العموم كيلا يلزم الغاء الزيادة ولان الصحابة والتابعين اجمعوا على اجراء النصوص العامة على عمومها وان كانت
واردة في اسباب خاصة فان اية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس واية اللعان نزلت في هلال بن امية حين
قذف امرأته واية القذف نزلت فيمن قذف عائشة رضي الله عنها واية السرقة نزلت في سرقة رداء صفوان
او في سرقة المجن ونحوها من الايات والاحاديث العامة الواردة في الاسباب الخاصة ولم يخصوا هذه العمومات
بهذه الاسباب الخاصة فعرفنا ان العام لا يختص بسببه وذهب مالك والشافعي الى اختصاصه بالسبب وارادة ذلك
السبب الخاص منه مجازا وانما يثبت الحكم لغيره بنص اخر او بالقياس واحتجوا عليه بما ذكره المصنف من الوجوه
الثلاثة واجاب عنه اصحابنا بما ذكره رحمه الله ايضا وذهب بعضهم الى التفصيل بين ان يكون السبب سؤال سائل
وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثاني وقالوا في وجه الفرق ان الشارع اذا بين الحكم في حادثة
ابتداء قبل السؤال فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع عنه بخلاف ما لو سئل اذ الظاهر انه اراد الجواب فيقتصر
عليه ولم يرد ابتداء الكلام هذا ما ذكروه في تحرير المسئلة وتعيين محل النزاع الا ان الشارح رحمه الله لم يتعرض للاقسام
الثلاثة الاول اما لما ذكره في بحث المطلق والمقيد واما لانها ليس محلا للنزاع واما لان الكلام في تخصيص العام بسببه
ولا عموم في القسمين الاولين من تلك الاقسام فلا يتصور فيها التخصيص وما ذكروه من انهما يختصان بالسبب بالاتفاق
كلام ظاهري لا تحقيقي فلا يعبأ به وذلك لان قوله سها فسجد وزنى ماعز فرجم مثلا ليس بعام لان المذكور فيه الفعل
والفعل لا عموم له والمصدر الذي دل عليه الفعل واقع في الاثبات فلا يعم وكذا قوله في القسم الثاني بلى او نعم ليسا بعامين
فان العام اما ان يكون لفظا ومعنى او معنى لا لفظا وهما ليسا من القبيلتين فان قيل هذا ممنوع بل العموم في كل من الاقسام
الاربعة ثابت فان قوله فرجم عام من حيث الاسباب لانه يحتمل انه رجم لردة او قتل بغير حق او فساد في الارض
او سياسة او زنا بعد احصان وكذلك قوله فسجد يحتمل انه وقع للتلاوة او لقضاء المتروكة او للسهو او للشكر
وكذلك بلى ونعم لابهامه من حيث انه يصلح جزاء بالانواع من الكلام وعموم القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر
الذي دل عليه الكلام نكرة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فيعم ولهذا اشار الشارح بتعميم السبب سبب
الورود وسبب الوجود لان السجدة مثلا وان لم تعم باعتبار سبب ورودها لكنها عامة باعتبار سبب وجودها
ووجوبها على ما ترى وكذا ما ذكر في القسم الثاني قلنا هذا مع كونه تكلفا يلزمه ان يكون اكثر الخصوصيات عاما

باعتبار

باعتبار سبب وجودها نعم لو عمم لفظ العام العام الاصطلاحي واللغوي كما فعل الشارح اولا لكان كل من القسمين
المذكورين عاما ايضا لان العام اللغوي يجامع المطلق وقوله فسجد وفرجم مطلق وكذا قوله بلى ونعم مطلقين فيكون
عاما لغة لكنه يحتاج ح ان يجعل التخصيص عاما من التخصيص الاصطلاحي واللغوي ايضا حتى يشمل تقييد المطلق بالقيد
ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم لا يخفى عليك ما في كلام الشارح من الخلل حيث عمم كلامه اولا بحيث يشمل الاقسام
الاربعة المذكورة بجعل العام اعم من الاصطلاحي واللغوي والسبب اعم من سبب الورود وسبب الوجود ثم ذكر
الاختلاف الوارد في القسم الرابع وهذا يدل على تخصيص البحث بالقسم الرابع فان قيل ان المذكور في شروح البزدوي
ان السبب ههنا اعم من سبب الورود ومن سبب الوجود فلم عدل عنه الشارح الى سبب الوجود قلنا لان
الوجوب يفضي الى الوجود قوله التمسك بالعمومات الواردة كاية الظهار واللعان والقذف والسرقة والزنا
على ما ذكرناه قوله لان نسبة العام اه هذا بيان الملازمة واما بيان بطلان اللازم فلان السبب لو جاز تخصيصه بالاجتهاد
لزم العراء عن الفائدة ويكون نقله لغوا والشارع منزه عنه وهو الظاهر من الوجه الثاني قوله بعد تخصيصه بما
يصلح للتخصيص اي القطعي لان العام عندنا حجة قطعية فلا يجوز تخصيصه بالظني من القياس وخبر الواحد قبل
تخصيصه بالقطعي واما بعد تخصيصه بالقطعي فيكون ظنيا فيجوز تخصيصه بالظني قوله قلنا على الاول جواب
بمنع الملازمة وقد اجيب عنه بمنع بطلان اللازم مستندا بان ابا ح قد كان اخرج السبب بالاجتهاد في الامة المستفرشة
على ما حققه الشارح المحقق في شرح المختصر ورد بان التحقيق ان بطلان اللازم اتفاقي ان اريد السبب المعين اذ
لا خفاء انه لا يتصور اخراج السبب الخاص الذي ورد فيه الحكم ولم يجوز ابو ح ذلك قطعا وان اريد نوع السبب
فقد يمنع بطلان اللازم بالاتفاق قوله وجعل ذلك الغرض كالمذكور في يصلح ذلك الغرض ان يكون مخصصا للنص
قوله وهو غرض المتكلم فيه ان غرض المتكلم لما جعل عندهم كالمذكور لم يكن العمل به عملا بالمسكوت عنه عندهم
قوله ومن الوجوه الفاسدة حمل المطلق على المقيد معنى حمل المطلق على المقيد ان يراد بالمطلق ما هو المراد
من المقيد فيصير النصان بمنزلة نص واحد وذلك على ستة وجوه لان المطلق والمقيد اما ان وردا في الحكم او في غيره
والثاني على قسمين السبب والشرط والاول على اربعة اقسام لانه لا يخلو من ان يتحد الحكم او يتعدد وكل واحد منهما
اما ان يكون في حادثة او في حادثتين وضرب الاثنين في الاثنين اربعة وقد تقدم مثال كل منها مع زيادة
تفصيل فلا نعيدها قوله بالنص متعلق بيوجب يعني ان قيد الايمان في كفارة القتل يوجب النفي عند عدمه في
المنصوص عليه اي كفارة القتل بالنص لا بالرأي فكان النفي في المنصوص عليه حكما شرعيا ثابتا بالنص فيتعدى
الى غير المنصوص عليه اعني سائر الكفارات بالقياس لكونها جنسا واحدا وفي كون اتحاد الجنس علة الالحاق
بحث ذكرناه في باب المطلق والمقيد قوله قلنا حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد هذا جواب بطريق النقض

الاجالي ببيان فساد دليل الخصم بوجوه ثلاثة متعلق بقوله وفي نظيره بالقياس وقد يجاب عنه ايضا بطريق
النقض التفصيلي وتقريره انا لا نسلم ان القيد بمعنى الشرط مستندا بان الشرط على نوعين شرط صريحا وشرط
دلالة فالاول مايدخل على المعرف والمنكر نحو هذه المرأة ان اتزوجها فهي طالق وان تزوجت امرأة فهي طالق و
الثاني مايدخل على المنكر فقط نحو المرأة التي اتزوجها فهي طالق والقيد ان كان بمعنى الشرط لا يكون الادلالة وح
يجب ان يكون منكرا فالمقيد به حتى يتعين المحلوف عليه به لكن القيد قد لا يكون منكرا للمقيد كما في قوله تع من نسائكم
اللاتي دخلتم بهن فان النساء معرفة بالاضافة فلا يكون القيد المذكور معرفا لها لاستحالة تعريف المعرف فلابد
من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد الايمان في رقبة مؤمنة بمعنى الشرط ولم يتم بعد ولو سلم انه بمعنى
الشرط لكن لا نسلم ان الشرط موجب النفي حتى يكون النفي حكما شرعيا ويمكن تعديته الى غير المنصوص عليه بل الحكم
الشرعي انما يثبت بالشرع ابتداء لانه عدم شيء تحقق بناء على عدم شيء اخر لان العدم ليس شرع
لتحقق قبل الشرع فالرقبة الكافرة لم تجز في كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة ولو سلم انه يوجب النفي ويمكن
تعديته الى غير المنصوص عليه لكن لا نسلم استقامة الاستدلال به على غيره حتى يثبت النفي في غير المنصوص عليه
قياسا عليه الا اذا ثبت المماثلة بينهما في المعنى المناط لكن الفرق ثابت بينهما في السبب والحكم صورة ومعنى
على ما بيناه فيما سبق **قوله** كما سبق في مفهوم المخالفة فيه بحث تأمل ولعله عكس ما في التلويح ولكنه غير سديد
قوله والثالث اه لا يخفى عليك ان الفرق بين الثاني والثالث ان الثاني لازم للثالث ومن الجائز ان يجعل اللازم
دليلا والملزوم دليلا اخر على مدلول واحد **قوله** او انتفائه هكذا وقع في النسخ بكلمة او والاولى كلمة الواو
بدلا او على ما وقع في التلويح **قوله** فان قيل المطلق ساكت منع للوجه الثاني والثالث يعني لا نسلم انه ابطال الحكم
الثابت بالنص المطلق وانه قياس في مقابلة النص وانما يكون كذلك ان لو كان اجزاء غير المقيد حكما شرعيا
ثابتا بالنص المطلق وكان النص المطلق نصا دالا على اجزاء المقيد وغيره وليس كذلك بل هو ساكت عن القيد
غير متعرض له اصلا فيكون محل النص المطلق اعني كفارة اليمين مثلا خاليا في حق الوصف عن النص فيجوز ان
يثبت بالقياس في ذلك المحل اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد اذ لا يلزم منه ابطال ما ثبت بالنص بالقياس
ولا كونه قياسا في مقابلة النص بدون شرط القياس وعدم النص في المقيس **قوله** اجيب بانه ممنوع فيه
انه خارج عن قانون المناظرة لان السؤال المذكور منع على ما ذكرناه ومنع المنع ومنع ما يؤيده خارج عن القانون
بل وظيفة المجيب ههنا اثبات المقدمة الممنوعة نعم ابطال السند مفيد ان كان مساويا للمنع بمعنى
انه مساو لنقيض المقدمة الممنوعة ويمكن ان يقال انه ههنا كذلك تأمل وتوقف **قوله** قيل للخصم اه يقول اه اي
للشافعي ان يقول سلمنا ان النص المطلق ليس بساكت بل هو ناطق بالحكم في المحل كما قلتم لكنا نقول ان المعدي

بالقياس

بالقياس هو وجوب القيد المذكور في المنصوص ثم النفي يثبت بالقيد في هذا المحل كما ثبت به في المنصوص
عليه لا اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد حتى يرد عليه لزوم ابطال النص بالقياس ولزوم كونه
قياسا في مقابلة النص بناء على ان النص المطلق دال على اجزاء المقيد وغير المقيد ولا نسلم ان النص المطلق
دال على عدم وجوب القيد حتى يلزم فيه ايضا ما ذكر من ابطال النص بالقياس ومن كونه قياسا في مقابلة
النص بل انما يدل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره ولا يخفى عليك ان وجوب القيد
ليس بمذكور في المنصوص عليه حتى يعدى الى الفرع وليس عدم اجزاء غير المقيد في المنصوص عليه لافادة القيد
الوجوب الشرعي حتى يقال انه في حكم المذكور فيصح تعديته بل لانه عدم اصلي ثم لا يخفى عليك انه لو قال
لا اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد او قال لا اجزاء غير المقيد لكان اولى تأمل **قوله** مع ما فيه من الخروج
عن قانون المناظرة فيه انه في الحقيقة عدول الى سند اخر للمنع المذكور بعد ابطال السند الاول يعني
لا نسلم انه ابطال للحكم الشرعي الثابت بالنص المطلق وانه قياس في مقابلة النص وانما يكون كذلك ان لو كان المعدى
اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد وليس كذلك بل هو وجوب القيد **قوله** ان المسطور في كتب الشافعية
اشارة الى ان الايراد المذكور من طرف الشافعي **قوله** لانه بنا في التناول والشيوع فيه ان وجوب القيد
في المقيس انما ينافي التناول والشيوع ان لو كان القيد يثبت النفي كذا ليس بمثبت له عندنا كما في المنصوص
عليه فان القيد في المنصوص عليه واجب اللهم الا ان يكون الزاميا فان القيد عند الخصم يثبت النفي في المنصوص
عليه فكذا في المقيس **قوله** البيان وهو في اللغة عبارة عن الاظهار قال الله تعالى هذا بيان للناس اي اظهار
لسوء عاقبة ما هم عليه من التكذيب وقال الله تع ثم ان علينا بيانه اي اظهاره وقد يستعمل بمعنى الظهور و
الاول متعد والثاني لازم فاذا كان اسم مصدر من باب التفعيل فهو متعد بمعنى التبيين والاظهار كالسلام
بمعنى التسليم والكلام بمعنى التكليم واذا كان من الثلاثي فهو لازم بمعنى الظهور يقال بان الامر اي ظهر
ظهورا وقالوا هو في الاصطلاح عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام فانه مصدر بين وانما يحصل
الاعلام بالدليل اذ به يحصل العلم لا بالغير فههنا ثلثة امور احدها فعل المبين وهو الاعلام والتبيين
كالسلام والكلام فانهما يطلقان على فعل المسلم والمتكلم وثانيهما ما يحصل به الاعلام وهو الدليل وثالثها متعلق
الاعلام ومحله وهو العلم الحاصل من الدليل ويقال له المدلول ايضا على ما وقع للمحقق في شرح المختصر لانه مدلول الدليل
واطلقوا لفظ البيان على كل واحد من هذه الامور الثلثة فمن نظر الى الاطلاق على الاول عرفه بايضاح المعنى اي اخراجه
من الاشكال الى التجلي وهو مختار ابي بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي واكثر اصحابنا على ما ذكر الشارح ومن نظر
الى الاطلاق على الدليل عرفه بالدليل الموصل بصحيح النظر فيه الى العلم كما قال صاحب الكتاب مطلوب خبري وهو مختار اكثر الفقهاء

والمتكلمين ومن نظر الى الطلاقه على العلم عرفه بالعلم الحاصل عن الدليل وهو مختار ابى بكر الدقاق وابو عبد الله
البصرى وعرفه بعضهم بالدليل الذى يتبين به الاحكام فعلى هذا قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل والاشارة والرمز
ولكن غلب استعماله فى القول وهذا التعريف اعم من تعريف اكثر الفقهاء والمتكلمين لانه يخص بالقول وقال بعضهم كل
مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستشاره وان كان بعضه يفيد غلبة الظن بيان من جهة انه يفيد العلم
بوجوب العمل هذا ما ذكروا فى تعريفه واما اقسامه فالمشهور انها خمس بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير
وبيان تبديل وبيان ضرورة بالاستقراء او بالعقل على الخلاف الذى سيأتى بيانه الا ان الامام ابا زيد جعل اقسامه
اربعة على ما هو دأبه فى تربيع الاقسام حيث اخرج الضرورة والنسخ الذى سموه القوم بيان تبديل من اقسام
البيان بناء على ان البيان لاظهار الحكم الشرعى والنسخ لرفعه فتباينا فلا يدخل احدهما فى الاخر الا انه جعل التعليق
بالشرط بيان تبديل بدل النسخ فبقى الاقسام اربعة على ما صرح به فى التقرير واخذه الشارح وجعل شمس الائمة
اقسامه خمسة على ما هو المشهور الا انه جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل مثل ابى زيد ولم يخرج
بيان الضرورة بل عدها من الاقسام مخالفا لابى زيد فبلغ الاقسام خمسة ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لما
ذكره الامام ابى زيد من المنافات بين البيان والنسخ واعتبر فخر الاسلام ومن تبعه من مشايخنا كون النسخ
اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعى وجعلوه من اقسام البيان اتباعا للمشهور مخالفا للامام ابى زيد فى جعل الاقسام
خمسة ولشمس الائمة فى جعل النسخ من اقسام البيان وقال العلامة التفتازانى فى التلويح بطريق المحاكمة ان اريد
بالبيان مجرد اظهار الحق على ما هو رأى اكثر اصحابنا فالنسخ داخل فى البيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام
ابتداء نحو اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان ثم قال ترجيحا للشق
الثانى ينبغى ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به فى الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام
ابتداء وفيه نظر لانهم صرحوا فى شروح البزدوى والمختصر ان ما يدل على الحكم ابتداء بيان بالاتفاق فكيف يصح
اخراجه عن البيان وقال فى فصول البدايع شرائط البيان محل موصوف بالاجمال والاشتراك اى بالخفاء و
الجهل محققا كما فى البيان البنائى او مقدرا كما فى البيان الابتدائى واما شرط سبق كلام له تعلق فى الجملة كما ظن التفتازانى
فليس بمشهور واما ما ذكره من التأييد بقول فخر الاسلام وغيره من المشايخ فليس بمؤيد للسبق المذكور
لان غاية ما يدل عليه كلام فخر الاسلام وغيره ان هذه الحجج اى الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام وغيرهما
والسنة بجميع انواعها من المتواتر والمشهور والاحاد يحتمل ان يلحقها بيان تقرير او تفسير او تغيير ولا يلزم
منه انحصار البيان فى البيان البنائى المشروط بسبق كلام له تعلق فى الجملة لان البيان الابتدائى موصوف
بالخفاء مقدرا فيكون محلا للبيان وان لم يسبق كلام له تعلق فى الجملة فمعنى قولهم ان هذه الحجج تحتمل البيان انها

لا لخفائها محققا او مقدرا يحتمل البيان فوجب الحاقه محققا او مقدرا بها وكذا ما ذكره من التأييد الثانى
لا يصلح تأييدا له لجواز ان يكون مرادهم حصر اقسام البيان البنائى لا البيان الابتدائى فكأنهم قالوا البيان على نوعين
بنائى وابتدائى والاول خمسة اقسام قوله لكن السابق لا يجب ان يكون كلاما رد على التلويح حيث شرط
كون السابق كلاما قوله كسكوت الشارع عن تغيير فعل رآه فان السابق على البيان السكوتى فى هذه الصور هو الفعل لا القول
قوله ولذا قلت اى ولاشتراط السبق قولا كان السابق او فعلا عرفت البيان بتعريف يصدق على البيان المسبوق بذلك
السابق ردا على من لم يشترط السبق وعلى من شرط كونه كلاما وهو صاحب التلويح قوله فيشمل النسخ وبيان الضرورة
بانواعها اما شمول النسخ فلانه اظهار لانتهاء مدة الحكم الشرعى بعد سبق كلام له تعلق به واما بيان الضرورة بانواعها
فلان السكوتات المذكورة وغيرها من انواعها اظهار للمراد بعد سبق فعل له تعلق به قوله قولا كان او فعلا الاولى ان يعطف
عليه لفظ سكوتا اذ لا يجوز دخوله فى الفعل وقد ذكره انفا عطفا على الفعل قوله لم يتعرض له اى لكون القول بيانا قوله
ودلالة القول وضعه بجريان فيها اشارة الى ان الادلة النقلية لا يفيد القطع وفيه تفصيل وتحقيق ذكرناه فى شرحنا
على المرتبتان فى الكلام قوله اى يكون اطول من القول اشارة الى ان قوله لان الفعل يطول معناه انه اطول من القول ليصح
انه مستلزم للتأخر دون القول قوله اى فالبيان احدهما من غير تعيين قيل ان جهل السابق فان كانا متساويان
فاحدهما لا بعينه والاخر تاكيد له وان لم يتساويا فالمرجوح يقدم للبيان والراجح تاكيد له لان المرجوح لو تأخر لغى
فان البيان قد حصل بغيره والمرجوح لا يقع تاكيدا للراجح فيلغو ذكره قوله اولى من اهمال احدهما اعترض
عليه بان فى جعل الفعل بيانا خروجا عن عهدة التكليف بيقين لجواز ان يكون هو البيان فى الواقع وجعل القول
بيانا ليس كذلك فالاول اولى وقال ابو الحسين المتقدم منهما هو البيان ايا كان فان تقدم كان الطواف الثانى
واجبا وان تقدم القول كان نفلا ورد بانه يلزم نسخ الفعل اذا كان متقدما لوجوب الطوافين ورفع احدهما
بالقول المتأخر مع امكان الجمع بينهما والجمع اولى من النسخ وللقائل ان يقول النسخ غير متعين لجواز ان يكون
من باب العمل بالراجح وترك المرجوح وذلك لان امكان الجمع مرجوح بالنسبة الى الخروج عن عهدة التكليف
بيقين لانه احوط فيؤخذ بالفعل ويترك القول احتياطا قوله من قبيل اضافة العام الى الخاص فيكون معناه بيان هو
التقرير والتفسير والتغيير والتبديل لان كلا من هذه الامور هو البيان بخلاف الضرورة لانها ليست نفس البيان بل سبب له
قوله ووجه الضبط اه لا يخفى عليك ان بيان وجه الضبط بطريق الحصر العقلى ليس على ما ينبغى لاحتمال الزيادة بيانه
مجمل غير شاف على ما يصرح به والنقصان على ما ذهب اليه الامام ابو زيد كما سبق بل الاولى ان يجعل حصره استقرائيا
مبنيا على الاصطلاح على ما فى التقرير ثم بما ذكره فى وجه الحصر علم حد كل واحد منها ووجه تسميتها وعرف صاحب
البديع بيان التقرير بانه هو البيان بمنطوقه الموافق لمدلول اللفظ بغير اجمال وبيان التفسير بانه البيان بمنطوقه

الموافق لمدلول اللفظ مع اجمال في اللفظ وبيان التغيير بانه البيان بمنطوقه المخالف لمدلول اللفظ المقارن له
وبيان التبديل بانه البيان بمنطوقه المخالف لمدلول اللفظ المتأخر عنه وبيان الضرورة بانه البيان بغير منطوقه
والذي ظهر من كلام الشارح ان بيان التبديل هو البيان بمنطوقه اللازم لمدلول اللفظ المتأخر عنه قوله ما من
في النفس وهو هو ما ازداد وضوحا على النص ببيان التفسير او التقرير بحيث لا يحتمل الا النسخ قوله وهو توكيد
الكلام عرفه فخر الاسلام بانه كل حقيقة تحتمل المجاز او عام يحتمل الخصوص اذا الحق به ما يقطع الاحتمال وما لهما واحد
غير انه في تعريف النص زيادة التأكيد والامر فيه سهل وكلمة او فيها للتشكيك حتى يضر بالتعريف بل للتنويع الخلو
قوله ان كان الكلام المؤكد اي ان كان المراد بالكلام المؤكد حقيقة قوله ولا طائر يطير اه فان المراد بالطائر معناه الحقيقي
لا المجازي فقرره بيطير بجناحيه ولا يخفى عليك انه يصلح مثالا لما يقطع احتمال الخصوص لان النكرة في سياق النفي
عام لكنه لما كان عمومه باعتبار وقوعه في سياق النفي جعله مثالا لما يقطع احتمال المجاز بخلاف المثال الثاني فان
عمومه مما لا خفاء ولا خلاف فيه قوله للبريد وهو الرسول يقال الحمى بريد الموت اي رسوله قوله فان الملائكة
عام لانه جمع معرف باللام قوله لانه كان يحتمل المجاز اه فيه رد على صاحب التقرير فانه قال ثم بعد التأكيد بقوله كلهم
يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ اجمعين ان الحقيقة مرادة اقول هذا هو المناسب لظاهر ما في مغني اللبيب حيث
قال كلهم موضوع لاستغراق المنكر نحو كل نفس ذائقة الموت والمعرف المجموع نحو وكلهم اتيه فان الظاهر منه انه
موضوع للاجتماع والذي ظهر من كلام فخر الاسلام وشراح البزدوي انه نظير بيان التقرير الذي يقطع احتمال الخصوص
مثل كلهم لا بيان تفسير قوله ومن هذا القبيل اي من قبيل بيان التقرير قوله وله اي لعبده قوله وقال عنيت
المعنى الشرعي اي بطالق وصريح انه الطلاق كان في الاصل عبارة عن رفع القيد مطلقا غير مختص بالنكاح ثم صار مختصا
برفع قيد النكاح شرعا وعرفا فصار حقيقة شرعية واحتمل رفع كل قيد باعتبار الوضع ولهذا لو نوى صدق ديانة
لا قضاء فكان بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة فبقوله عنيت الطلاق الشرعي قرر مقتضى الكلام شرعا وقطع احتمال المجاز
وكذا موجب قوله انت حر العتق عن الرق في الشرع ويحتمل التخلية عن القيد الحسي والحبس والعمل ويستعمل في الخلوص ايضا
يقال رجل حر اي خالص عن الاخلاق الذميمة فبقوله عنيت به العتق عن الرق قرر موجب الحقيقة وقطع احتمال المجاز
قوله قوله تعالى اقيموا الصلاة مثال للمجمل فان الصلوة في اللغة هو الدعاء ومطلقها غير مراد فصار مجملا فبينه
عم قولا وفعلا بان قال صلوا كما رأيتموني اصلي هكذا قالوا لكنه مخالف لما ذكره رحمه الله انفا من ان هذا
القول ليس ببيان بل دليل على بيانية الفعل فبيانه قولا هو الاحاديث المروية عنه في حق صفة الصلاة
وكذا قوله اتوا الزكاة مجمل لانها في اللغة هو النماء فصار مجملا فبينه بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم وكذا
اية السرقة مجمل في حق مقدار ما يجب به القطع وفي حق المحل فبينه بالقول والفعل ولم يذكر مثال الحوق

البيان بالمشترك والمشكل مثال المشترك قوله ثلاثة قروء فان القرء مشترك بين الطهر والحيض فبينه
عليه السلام بقوله عدة الامة حيضتان ان المراد به الحيض ومثال المشكل قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا فان
الهلع كان مشكلا لا يعرف مراده فبين الله تعالى بقوله متصلا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا
وانما لم يذكر المشترك من الاية والحديث اكتفاء بالمثال المذكور اعني قوله انت باين قوله يعمل باصل الكلام لان
الحكم بعد البيان يضاف الى المبين اسم مفعول لا الى البيان عندنا قوله فانه بيان تغيير عندنا وتفسير عند الشافعي
هذا الخلاف مبني على خلاف اخر وهو ان موجب العام الغير المخصوص قطعي او ظني فلما كان موجبه قطعيا عندنا
وظنيا عنده على ما تقدم بيانه كان تخصيصه بمخصص بيان تغيير عندنا لتغييره من القطعي الى الظني لان العام
بعد التخصيص يكون ظنيا بالاتفاق حتى يشترط وصله كالشرط والاستثناء وبيان تفسير عنده لتفسيره خفاء
الاول يعني ان التخصيص تفسير لموجب العام ويوضح انه يوجب الحكم في بعض الافراد حتى لم يشترط الوصل
عنده بل صح متراخيا كما صح متصلا وبه قال بعض اصحابنا ايضا فمراده بقوله عندنا اكثر اصحابنا وانما سمي التخصيص
بيان التغيير لوجود اثر كل من البيان والتغيير اما البيان فلان البيان بمعنى الاظهار وبالتخصيص يظهر ان الكلام
غير موجب للقطع وانه انما يوجب الحكم في بعض الافراد واما اثر التغيير فلانه يغير العام من القطع الى الظن وكذا
سمي الاستثناء والشرط بيان تغيير لما فيهما من اثر كل من البيان والتغيير لان بالاستثناء يبين ان المراد الباقي
بعد اخراج المستثنى لانه تكلم بالباقي بعد الثنيا وبالشرط يتبين ان الكلام غير موجب في الحال واما اثر
التغيير فيهما فلان كلا منهما يوجب تغيير موجب الكلام اذ لولا الاستثناء لوجب المستثنى منه بتمامه ولولا
الشرط لوجد المعلق في الحال وهو الظاهر من بيان الشارح ايضا قوله لان الشرط هو يبدل الكلام
فيكون بيان تبديل لا تغيير قوله فلا تبديل فيه اي فلا يكون بيان تبديل بل يكون بيان تغيير لتغييره موجب
الصدر ببيان ان المستثنى غير مراد في حكم فان قيل كون الشرط مغيرا الموجب الصدر انما يستقيم على مذهب
الشافعي لان مذهبه ان الجزاء كلام مفيد للحكم على جميع التقادير والشرط يخصصه على بعض التقادير فيصير
مغيرا الحكم الشرط الصدر واما عند الحنفية فمجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير
وساكت على سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة انت من انت طالق ولا يفيد الحكم اصلا وليس الشرط
تخصيصا لحكم كما قال الشافعي قلنا المراد بكونه مغيرا لولا الشرط لافاد صدر الكلام الحكم على جميع التقادير
فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه خصصه وغيره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء قوله للمجتهدين
يعني ان النسخ سمي بيان تبديل لثبوت وجه كل من البيان والتبديل اما البيان فلكونه بيانا لنهاية مدة الحكم
عند الله واما التبديل فلكونه رفعا وابطالا بالنسبة الينا قوله لا عن وقت الحاجة اي عن وقت تنجيز التكليف

قوله لايجوز لانه لو تأخر لايكون مفسرا لان المفسر لابد وان يكون متصلا للصدر لان المجموع كلام واحد
لئلا يلزم التناقض قوله ان تاخير البيان اى مطلق البيان سواء كان بيان تقرير او تفسير او تغيير
وسواء كان في المجمل او في غيره قوله لايجوز الا على قول من يجوز تكليف المحال لان المراد بوقت الحاجة وقت
تنجيز التكليف بالفعل وذلك بالفهم ولا فهم بدون البيان فلو جوزنا تنجيز التكليف بدون البيان يلزم
التكليف بالمحال وهذا لايجوز الا عند من يجوزه فان قيل الاعتقاد ايضا مقصود والاجمال لايمنع الاعتقاد
فيجوز تأخير البيان عن وقته قلنا المقصود الاصلي ههنا هو العمل والاعتقاد تابع وتأخير البيان يخل
بالمقصود الاصلي فلا يجوز قوله في اية الخيطين وهي قوله تع وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض
من الخيط الاسود من الفجر قال الزمخشري المراد بالخيط الابيض ما يبدو من الفجر المعترض في الافق كالخيط
الممدود والمراد بالخيط الاسود ما يمتد معه من غبش الليل شبها بخيط ابيض واسود وقوله من الفجر
بيان للخيط الابيض واكتفى به عن بيان الخيط الاسود لان بيان احدهما بيان الاخر ويجوز ان يكون من للتبعيض
لانه بعض الفجر واوله ثم قال هذا من باب التشبيه لا من باب الاستعارة لان قوله من الفجر اخرجه من باب الاستعارة
الى التشبيه كما ان قولك رأيت اسدا مجاز فاذا زدت من فلان رجع تشبيها ثم اعترض بان قال فلم زيد
من الفجر حتى كان تشبيها ولم يقتصر على الاستعارة التي هي ابلغ من التشبيه واجاب من نفسه لان من شرط المستعار
ان يدل عليه الحال او الكلام ولو لم يذكر من الفجر لم يعلم ان الخيطين مستعاران فزيد من الفجر فكان تشبيها بليغا
وخرج من ان يكون استعارة هذا كلامه فظهر منه ان من الفجر بيان ومتصل بالمبين على ما هو الظاهر من سوق كلامه
وهو الاصل في البيان فاورد عليه بما رواه البخاري في صحيحه من حديث سهل بن سعد قال انزلت فكلوا و
اشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر وكان رجال اذا ارادوا الصوم
ربط احدهم في رجليه الخيط الابيض والخيط الاسود ولا يزال يأكل حتى يتبين له رؤيتهما فانزل الله بعده
من الفجر فعلموا انما يعني الليل والنهار فان الظاهر من هذا الحديث جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة حيث
قال فانزل الله بعده من الفجر حتى نقل ابن الحجر عن القرطبي ان مدة تأخير نزوله عام كامل فاجاب عنه الزمخشري
بان هذا الحديث عند من لايجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة وهم اكثر الفقهاء والمتكلمين لم يصح واما عند من
يجوزه فيقول تأخيره ليس بعبث لان المخاطب يستفيد منه وجوب الخطاب ويعزم على فعله فاشار الشارح
الى هذا الجواب بقوله فعلى تقدير ثبوته ثم ترقى عليه بما ذكره القاضي البيضاوي يعني انا لا نسلم صحة ثبوت ذلك
المروي وعلى تقدير تسليم صحته لانه من مرويات الصحيحين لكن لا نسلم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة لجواز
انهم فعلوا ذلك قبل دخول رمضان في الصوم النفل وتأخير البيان الى وقت الحاجة جائز وانما الممتنع تأخيره

عن وقت

عن وقت الحاجة ولو سلم انهم فعلوا ذلك في رمضان لكن لا نسلم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة ايضا وانما
يلزم ان لو كان الخيط الابيض والخيط الاسود مجملا يحتاج الى البيان حتى يقال اخر البيان عن وقت الحاجة لكنه ليس
بمجمل بل هما مشهوران في الفجر والغبش فالله تع اكتفى والا شهرتهما في ذلك ثم صرح ببيان الكشف والايضاح لما التبس
ذلك على بعضهم هذا ولا يخفى عليك انه يلزم على التسليم الثاني ثبوت نزول من الفجر حين دخول رمضان ولم يثبت
ذلك كيف وانه مناف لما ذكرناه من القرطبي من ان مدة تأخير نزول من الفجر على تقدير صحة رواية سهل عام كامل ثم
ثم لا يخفى عليك ان ما ذكره صاحب الكشاف من ان حديث سهل غير صحيح عند من لايجوز تأخير البيان يؤيد ما رواه
البخاري عن عدي بن حاتم قال لما نزلت حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود عمدت الى عقال اسود
والى عقال ابيض فجعلتهما تحت وسادتي فجعلت انظر في الليل فلا يستبين لي فغدوت على رسول الله فذكرت
ذلك له فقال انما ذلك سواد الليل وبياض النهار وجه تأييده على ما ذكره القرطبي ان حديث عدي يقتضي ان قوله
من الفجر نزل متصلا بقوله من الخيط الاسود بخلاف حديث سهل فانه ظاهر في تأخير نزوله فتعارضا فجوا
تلك الطائفة حديث عدي وقالوا ان حديث سهل غير صحيح فان قيل فعلى هذا فما معنى الخيط في الاية المذكورة اجيب
بان عديا حمل الخيط على حقيقته وفهم من قوله من الفجر من اجل الفجر ولم يجعله بيانا وقيل على تقدير صحة حديث
سهل ايضا يمكن الجمع بينهما بان حديث عدي متأخر عن حديث سهل فكان عديا لم يبلغه ما جرى من حديث
سهل وانما سمع مجرد الاية ففهمها على ما وقع له فبين له النبي عليه السلام القصة قوله فقيل يجوز مطلقا اي سواء
كان بيان تقرير او تفسير او تغيير او ظاهرا او مجملا وهو مختار ابن الحاجب واستدل عليه بوجوه منها قوله تع
واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى حيث اثبت خمس الغنيمة للمذكورين
مطلقا واثبت لذوي القربى عموما وكل واحد منهما ما له ظاهر اريد خلافه من غير ذكر بيان اجمالي او تفصيلي
اما الغنيمة فان ظاهرها الاطلاق ولكن اريد خلافه لانه بين بعد ذلك ان السلب للقاتل اما بالعموم المستفاد
من قوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه ولعله برأي الامام كما هو مذهب ابي ح واما ذو القربى فكذلك
ظاهر الاطلاق ثم بين بعد ذلك ان ذوي القربى بنو هاشم دون بني امية وبني نوفل فدل على جواز تأخير
البيان مطلقا وباقي الوجوه مذكورة في مختصره قوله وقيل يمتنع مطلقا وهو مختار الصيرفي والحنابلة
قوله وقيل يمتنع في الظاهر وهو مختار الكرخي يعني انه فصل بين المجمل وغيره فمنعه في غير المجمل وهو ما له ظاهر
غير مراد واريد غير ظاهره كالعام الذي اريد به الخاص والمطلق الذي اريد به المقيد وكالمنسوخ وجوزه
في المجمل وهو ما ليس له ظاهر قوله وقيل يجوز في المجمل واختاره ابو الحسين قوله كان يقال اي وقت الخطاب متصلا بالعام
او بالمطلق هذا العام مخصوص او هذا المطلق مقيد او هذا الحكم منسوخ بلا زيادة عليه قوله تأخير التفصيل اي البيان التفصيلي

وذلك بان يفصل ماخص من العام وبان يذكر الصفة التي قيد بها المطلق وبان يعين وقت النسخ قوله بعلم
منه احد المدلولات قيل هذا في المشترك ظاهر واما في المجمل فلا اذ لا يفهم منه المعنى قبل البيان اصلا فان المجمل
ما لا يدرك معناه عقلا بل نقلا واجيب بان المجمل يعلم منه قبل البيان ان له معنى من المعاني وان لم يدرك خصوصيته و
هذا القدر يكفي في المقصود قوله بخلاف الخطاب بالمهمل اي ما لا وضع له قوله لانه حمل على بيان ما اشكل على النبي عم
قال الحافظ ابن الحجر في تفسير البيان اي علينا ان نقرأه ويحتمل ان يراد به بيان مجملاته وتوضيح مشكلاته فيستدل
به على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب كما هو الصحيح في الاصول ووجه الاستدلال ان ثم للتراخي قوله مطلقه
اي مطلق البيان قوله ولانه مراد بالاجماع اي بيان التغيير فلا يراد سواء كان بيان تقرير او تغيير دفعا لعموم
المشترك فان قيل فعلى هذا لا يثبت جواز تاخير بيان التقرير وهو داخل في المدعى قلنا نعم الا انه اثبت بطريق الدلالة
على ما اشار اليه بقوله وفي التقرير معنى التغيير بل اولى لا بطريق الارادة من لفظ البيان قوله قوله عليه السلام فليكفر
عن يمينه قال عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير وقال في
التوضيح وجه التمسك لنا ان النبي عليه السلام اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجب الكفارة اصلا
لجواز ان يقول الحالف متراخيا ان شاء الله فيبطل يمينه ولا تجب الكفارة مطلقا لا معينا ولا مخيرا واورد عليه انه
كما يجوز ان يقول متراضيا ان شاء الله يحتمل ان لا يقوله ذلك فعلى التقدير الثاني تجب الكفارة فلا وجه لنفي وجوبها
مطلقا على تقدير جواز تأخير بيان التغيير ولهذا الايراد عدل عنه الشارح رحمه الله وقال ولو جاز تراخيه
لما وجب النبي صلعم التكفير معينا بل قال فليستثن او يكفر يعني لو صح التراخي وجب احدهما لا بعينه
اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين واما حاصل ما ذكره صاحب التوضيح على
هذا المعنى على ما ذعم صاحب التلويح فبعيد نعم يمكن حمل كلام صاحب التوضيح على ظاهره بان يقال في وجه التمسك
ان الكفارة لا تجب الا بالحنث واذن النبي عليه السلام بالحنث في هذه الصورة مع ما فيه من نقض العهد انما هو لاجل
الضرورة وهو كون غير المحلوف عليه خيرا منه بان يكون الحلف على امر غير مشروع ولو كان تأخير البيان بالاستثناء
جائزا لم تتحقق الضرورة فلا يكون الاذن في الحنث مشروعا لحصول الاجتناب عن الحنث بامر مشروع اعني قوله ان شاء الله
متراضيا فلم يجب كفارة اصلا فعلى هذا التقرير لا وجه للعدول الى ما ذكره الشارح هذا وقد اعترض بان دليلكم هذا وان
دل على مدعاكم لكن عندنا ما ينفيه وهو ما قد روي ان النبي عليه السلام قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال
ان شاء الله وايضا سأل اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتأخر الوحي بضعة
عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال عليه السلام ان شاء فقد صح انفصال
الاستثناء عن قوله عليه السلام غدا اجيبكم بايام اجيب عن الاول بان السكوت العارض يحمل على ما لا يعد في العرف
منفصلا

منفصلا من نحو السكوت لتنفس او سعال جمعا بين الادلة وعن الثاني بان قوله عليه السلام ان شاء لا يلزم
ان يعود الى قوله عم غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي اعلق كل ما اقول له اني فاعل غدا بمشية الله تع ان شاء
الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله هذا عند الجمهور وقال ابن عباس يجوز بيان التغيير متراخيا
ولو بعد سنة وعن سعيد بن جبير ولو بعد يوم او اسبوع او شهر قوله الاول ان قوله تع ان الله يأمركم الاية
استدلوا بهذه الاية بطريقين احدهما ما ذكره فخر الاسلام بان الله تعالى امر بذبح بقرة مطلقة حيث قال ان
الله يأمركم ان تذبحوا بقرة والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف متعددة والتقييد
تخصيص للعام فلو لم يجوز التخصيص متراخيا لما بينها متراخيا والثاني ما ذكره المحقق في شرح المختصر وهو
المذكور في كتب الشافعية ان الله تع امرهم بذبح بقرة معينة لا مطلقة على ما هو الظاهر من قوله ان تذبحوا بقرة
فقد اريد به خلاف الظاهر ثم تأخر بيانها فدل على جواز تأخير بيان ما الظاهر غير مراد والدليل على كون المراد بقرة
معينة امور احدها انه عينها بعد سؤالهم بقوله انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك وبقوله انها بقرة
صفراء فاقع لونها والضمير في السؤال راجع الى المأمور بها فكذا في الجواب فكان معينا وثانيها انهم لم يؤمروا
بمتجدد ولو كان المأمور به بقرة مطلقة لكان الامر بالمعين امرا بمتجدد لا بالاول واللازم باطل بالاتفاق للاجماع
على انهم لم يؤمروا بالمتجدد اذ لو امروا بالمتجدد لكان الواجب من تلك الصفات هي المذكورة اخرا دون ما ذكرت اولا وقد
وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة اولا بالاجماع فتبين انه بيان لما وجب اولا وان المتصف بجميع الصفات
المذكورة مطابق للمأمور به اولا لا انه نسخ للاطلاق وثالثها انها لو كانت مطلقة لما سألوا عن تعيينها لخروجهم
عن العهدة بذبح اي بقرة كانت فدل انها معينة والذي ظهر من كلام الشارح انه اختار الطريقة الاولى اتباعا
لفخر الاسلام بدليل قوله يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وبدليل جواب الاتي ايضا لانه لو اختار الطريقة
الثانية اتباعا للمحقق لما استقام قوله يعم الصفراء وما ذكره في الجواب الاتي وهذا لان الموافق لهذه الطريقة ان يقول
ان المأمور بقوله تع ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة هو المعينة لا ما هو الظاهر منه من البقرة المطلقة فقد اريد به خلاف
الظاهر ثم تأخر بيان تلك المعينة فدل على جواز تأخيره ثم يجيب عنها بانا لا نسلم كون المراد بقرة معينة بل هي
بقرة مطلقة على ما هو الظاهر من قوله ان تذبحوا بقرة فلا يحتاج الى بيان حتى يقال انه قد تأخر ويدل على ان
المراد مطلق البقرة قوله ابن عباس انهم لو ذبحوا اي بقرة كانت لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم بالسؤال فشدد
الله تع عليهم ويدل عليه ايضا قوله تع وما كادوا يفعلون فانه دل على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال
عن التعيين كان تعنتا وتعللا قوله قال اليهود اي قال ابن الزبعري قوله وجب رد هذه الوجوه جواب لما
قوله لا تخصيص للعام اذ المطلق ليس بعام عندنا وان كان عاما عند الخصم فيكون الجواب تحقيقيا لا الزاميا وقد يجاب

علي انفسهم

وقد يجاب عنه بطريق الالزام ايضا على ما سيأتى بيانه **قوله** فيكون نسخا له قال ابو منصور الماتريدى القول
بان المطلق كان مرادا ثم صار المقيد مرادا يؤدى الى القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا
لضيق الزمان عن الاعتقاد اذ لا بد للاعتقاد من العلم ولم يكن حصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان
ولهذا قالوا وانا ان شاء الله لمهتدون اى الى البقرة المراد ذبحها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد لا يجوز
لانه بداء وجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك فلا يمكن حمل الاية عليه بل الامر فى الابتداء لاقى بقرة
مقيدة وان اضيف الى المطلقة لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لانه تعالى احدث حكما اخر عند السؤال والدليل
عليه انهم سألوا بيان تلك البقرة بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ما هى يبين لنا ما لونها وتولى الله تعالى
بيانها لهم فلو حمل على النسخ لا يكون بيانا لها بل يكون رفعا لذلك الحكم وهو خلاف النص واما ما روى عن
ابن عباس فمن اخبار الاحاد وهو بظاهره اثبات البداء فى حكم الله تعالى وتغيير ارادته لان ظاهر قوله لو
ذبحوا اى بقرة كانت لاجزأتهم يقتضى ان مراد الله تعالى هو المطلق وظاهر قوله لكن شددوا فشدد الله
عليهم يقتضى اثبات الحكم فى المقيد فيكون مردودا ثم بعد كون المراد مطلقا قبل التقييد ثم صار المقيد مرادا
نحن ان سلمنا جواز تأخير تقييد المطلق باعتبار ان التقييد نسخ للاطلاق فلا حاجة الى الجواب لانه بمعزل
عن محل النزاع وهو تخصيص العام وان لم يسلم جواز ذلك بطريق البيان لكونه مؤديا الى التجهيل واعتقاد
غير الحق او اعتقاد ما لا سبيل لنا الى معرفته فالجواب عنه انا لا نسلم على هذا التقدير عدم اقتران بيانه
به لجواز اعلام موسى عم اياهم عند نزول الامر ان المراد ذبح بقرة معينة لا مطلقة فكان هذا بيانا اجماليا
مقارنا ثم تأخر البيان التفصيلى الى حين سؤالهم وتأخير مثل هذا البيان عندنا جائز ايضا انتهى ورد
بان شرط النسخ التمكن من عقد القلب والعلم وان كان شرطا فهو شرط للعقد لا للتمكن منه وعدم ضيق الزمان
عن التمكن بالعقد ظاهر لا يخفى على احد وسؤالهم لا يدل على عدم العلم بالواجب لكونه تعنتا منهم وقوله لاقى
بقرة مقيدة خلاف خلاف ظاهر النص لان ظاهره هو المطلق ثم ان المص اقتصر فى الجواب على ما ذكره من ان
تقييد المطلق نسخ فيجوز تأخيره ولم يزد عليه انا سلمنا ان تقييد المطلق بيان ولا يجوز تأخيره لكن لا نسلم انه
متراخ فيما نحن فيه بل هو مقترن به لجواز اعلام موسى عم اياهم عند نزول الامر ان المراد ذبح بقرة المعينة فكان
هذا بيانا اجماليا مقارنا على ما ذكره ابو منصور لان الجواز غير كاف فى المقام الالزامى بل لا بد له من التحقق **قوله**
يكون الاستثناء بقوله الا من سبق القول منقطعا ويكون قوله انه ليس من اهلك بيانا ابتدائيا التعليل الاستثناء المذكور
قوله ليس من اهلك الذى لم يسبق عليه القول والا لزم التناقض لان الضمير فى انه راجع الى من سبق عليه القول **قوله**
لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة يعنى ان صدر الاية لم يتناول هذه الثلاثة لانهم عقلاء وكلمة ما لغير العقلاء
فلا يتناولها

فلا يتناولها فلا تخصيص بدون التناول فان قيل سؤال ابن الزبعرى وهو من الفصحاء يدل على التناول
وكذا عدم رد النبى عليه السلام يدل عليه فاجاب عن الاول بان ابن الزبعرى انما اورده تعنتا بالمجاز فى العقلاء
او تغليب غير العقلاء على العقلاء بناء على ان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوى العقول فغلب جانب
الكثرة لانه خص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى متراخيا فيكون هذا القول بيانا لبيان ان المجاز ليس
بمراد فى صدر الاية ولو على زعم السائل لا لتخصيص العام وقيل ان سؤال ابن الزبعرى كان بناء على ظنه ان ما
ظاهرة فيمن يعقل لكثرة استعماله فيه فجوابه ح ان ظنه هنا باطل لانه ظاهر فيما لا يعقل والجواب عن الثانى ان عدم
رد النبى عم ممنوع لما روى انه عليه السلام قال ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل ولو
سلم سكوته فذلك لما عرف من تعنتهم ومجادلتهم بالباطل مع علمهم ان الكلام لا يتناولهم فان قيل فعلى هذا فما
موقع قوله تع ان الذين سبقت لهم منا الحسنى قلنا انه بيان لتعنتهم ابتداء لا انه تخصيص على ما صرح به فى التقرير
قوله اما التخصيص لما ذكران التخصيص من انواع بيان التغيير التغيير عند نا شرع فى بيان التخصيص نفسه **قوله**
يتناول الجميع ونحوه مثل القوم والرهط اذ ليس لهذه الالفاظ من الفاظ العموم افراد بل لها متناول **قوله** لكنه
لا يكون مغيرا مطلقا كما سبق حيث قال ثم فان كلا منهما وان سميناه تخصيصا لكنه لا يجعل العام ظنيا فى الباقى مطلقا
بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام فى الباقى قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا **قوله** لا يسمى
تخصيصا فى اصطلاحنا بل يسمى غاية وصفة وحالا او بدل البعض واحترز بقوله فى اصطلاحنا عن اصطلاح الشافعية
فان قصر العام على بعض ما يتناوله مطلقا تخصيص عند الشافعية **قوله** فى النزول او الورود الاول فى الاية والثانى
فى الحديث **قوله** تأخر صفة مبينة اى صفة كون العقل مبينا لا ذات العقل **قوله** ويجوز التخصيص بالعادة وقد تقدم
بيان هذا وما يكون بنقصان بعض الافراد وزيادته فى بحث العام **قوله** لا القياس اختلف فى انه هل يجوز تخصيص العام
بالقياس او لا يجوز مثلا ان يعم قوله تع خذ من اموالهم صدقة المديون وغيره فيخص المديون منه قياسا على الفقير قال
ابو حنيفة واكثر اصحابه ومنهم ابن ابان ان كان العام مخصصا قبله جاز والا فلا وقال الشافعى ومالك واحمد والاشعرى
وابو هاشم وابو الحسين وهو رواية عن ابى حنيفة يجوز مطلقا وقال ابن سريج يجوز ان كان القياس جليا
كقياس تحريم الضرب على حرمة التأفيف وهو ما سميناه دلالة والا فلا وقيل يجوز ذلك ان كان المقيس عليه
مخرجا من العام بنص والا فلا وقال ابو على الجبائى لا يجوز مطلقا بل يقدم العام مطلقا جليا كان القياس او خفيا
ومخصوصا كان العام اولا وقال القاضى وامام الحرمين بالوقف وقال ابن الحاجب المختار جوازه ان ثبت علة العلة
بنص او اجماع او كان اصل القياس مخصصا من العام وان لم يثبت احد هؤلاء الامور المذكورة يعتبر القرائن الموجبة
للتفاوت والتساوى فى احاد الوقايع فان ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل به ويخص العام به والا عمل بعموم الخبر

ولا يخصص بالقياس واستدل اصحابنا على مختارهم بوجهين احدهما ان المخرج بالقياس داخل تحت العام
قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص بمخصص فان هذا العام ظني
كالقياس ويترجح القياس لكونه مؤيدا بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد اعني المخصص الاول فيجوز
تخصيصه به يعني ان القياس المستنبط من المخصص الاول يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام
كما ان ذلك المخصص يبين ان قدر ما يتناوله لم يدخل تحته فكان القياس مؤيدا به فرجح على العام الظني
وقوله رحمه الله مؤيدا على صيغة اسم المفعول بيان لوجه ترجح القياس على النص مع كونهما ظنيين حتى خص
ذلك النص به وثانيهما ان المخصص وان كان بيانا من وجه وهو معارض من وجه اخر والقياس لكونه ظنيا
لا يعارض النص ولو بوجه وقد يستدل عليه بوجه ثالث وهو ان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا
لهذا العام اي الذي لم يخصص ابتداء لعدم تناوله شيئا من افراده اذ الغرض ان هذا العام لم يخصص قبل
القياس فكذا القياس المستنبط من هذا الاصل لا يصلح مبينا لذلك العام ايضا فلو اعتبر لا يكون الا معارضا والقياس
لا يصلح معارضا للنص واعترض عليه بان عدم صلوح الاصل للبيان انما هو باعتبار عدم تناوله لشيء من افراد
العام والكلام في القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم
صلوح القياس لذلك ورد بان عدم تناول الاصل يستلزم عدم تناول الفرع فكيف يصح ان يقال والكلام
في القياس المتناول له واستدل الشافعي ومن معه بان العام ظني مثل القياس فيجوز التخصيص به وجوابه منع
كونه ظنيا على ما مر بيانه واستدل الجبائي بانه لو قدم القياس على عموم الخبر لزم تقديم الاضعف على الاقوى
والجواب منع بطلان تقديم الاضعف على الاقوى وانما يبطل ذلك ان لو كان الاقوى معطلا بالكلية وههنا ليس
كذلك بل انما قدم القياس جمعا بين الدليلين وعملا بهما لا لابطال العام بالكلية واستدل ابن الحاجب على الشق
الاول من مختاره بان علية العلة اذا كانت ثابتة بنص او اجماع او كان الاصل مخصصا من العام كان القياس
كالنص الخاص فيخص العموم جمعا بين الدليلين بخلاف ما اذا لم يتحقق شيء منها فان القياس وان ترجح لكونه
خاصا على العام دلالة لكن احتمال ان لا يكون العلة المستنبطة او المختلف فيها علة فجاز ان يرجح العام عليه من هذا
الوجه والجواب عنه انا لا نسلم رجحان القياس على العام دلالة لكونه خاصا لان القياس الذي ثبت به الظن كالعام
والخاص انما يكون اقوى دلالة اذا كان نصا واستدل على الشق الثاني من مختاره بان العلة اذا كانت مستنبطة
لا تخصص العام لان المستنبطة انما تكون راجحة على العام فيما اريد تخصيصه او مرجوحة او مساوية والمرجوحة
والمساوية لا يخصص لئلا يلزم ترجيح المرجوح او احد المتساويين من غير مرجح والراجحة تخصص فيكون القياس
ح مخصصا على تقدير واحد وغير مخصص على التقديرين ووقوع احتمال واحد من اثنين اقرب من وقوع واحد

معين

معين قوله وان وقع ذلك صورة اشارة الى رد ما يقال ان الاجماع خصص اية القذف بالاحرار فان حد
العبد في القذف نصف حد الاحرار ووجه الرد ان ذلك التخصيص ثابت بقوله تع فعليهن نصف ما على المحصنات
من العذاب لا بالاجماع وذلك لان التنصيف فيه معلل بنقصان النعمة في حق الارقاء وهو موجود ههنا فنصف
فيحمل قولهم الاجماع خصص هذه الاية على معنى ان الاجماع يتضمن وجود المخصص الذي جهل تاريخه وحمل على المقارنة
الحقيقية لجهل تاريخه وهذا كما قالوا لو عمل اهل الاجماع على خلاف نص فانه لا يكون اجماعهم ناسخا لذلك النص
بل الناسخ هو الدليل الذي تضمنه الاجماع لان النسخ لا يكون بغير خطاب الشرع والاجماع ليس بخطاب الشرع
وان امكن ان يكون دليلا عليه قوله ويجوز التخصيص بالكتاب اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب
فمنهم من منعه على ما اشار اليه بقوله خلافا للبعض والجمهور على جوازه ثم اختلف المجوزون في كيفية الجواز
انه مطلق او مقيد فقال ابو ح واصحابه والقاضي ابو بكر وامام الحرمين يجوز مقيدا اعني اذا علم تاخر الخاص
اذ لو علم تقدمه ينسخ العام ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما في ذلك القدر
فتساقطا الا ان ابا ح واصحابه قالوا انما يخصصه اذا اتصل الخاص المتاخر بالعام اذ لو تراخى كان ناسخا
له لا مخصصا فيبقى العام قطعيا حتى لم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد خلافا للقاضي والامام فانهما
قالا الخاص المتاخر يخصصه اتصل به او لم يتصل وقال الشافعي ومالك يجوز تخصيصه به مطلقا تقدم او تاخر
علم التاريخ او جهل واختاره ابن الحاجب فقوله لكنه استدراك من قوله يجوز التخصيص بالكتاب لا يعني انهم
اتفقوا في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ثم افترقوا على ثلاث فرق فقال القاضي وامام الحرمين كذا وقال ابو ح
واصحابه كذا وقال الشافعي ومالك كذا استدل الحنفيون باربعة اوجه الاول ان العام المتاخر بمنزلة التنصيص
على الافراد واحدا بعد واحد فاذا قال اقتل زيدا المشرك ثم قال لا تقتل المشركين فكانه قال لا تقتل زيدا
المشرك ولا خالدا المشرك ولا عمرا المشرك ولا شك ان هذا ناسخ لقوله اقتل زيدا المشرك فكذا ما هو بمنزلته
فلا يكون تخصيصا وكذا الحال في كتاب الله تع وهذا الوجه دليل على نفي تخصيص الكتاب بالكتاب لا مطلقا بل
فيما اذا كان متاخرا اجيب عنه بان قوله لا تقتل المشركين يحتمل التخصيص بخلاف صورة التنصيص على الاحاد
واذا احتمل النسخ والتبديل والتخصيص فالحمل على اولى لانه اكثر وقوعا ولا رفع فيه للحكم كما لو تاخر الخاص
وفيه نظر لان قوله لا تقتل المشركين يحتمل التخصيص بالمقدم او غيره والاول ممنوع والثاني لا يفيد سوى
الفرق بين الصورتين وذلك باطل لعدم الفاصل بينهما في ذلك ولانا لا نسلم ان النسخ رفع بل لبيان
انتهاء الحكم على ما تقدم الثاني وهو دليلهم على نفي تخصيص الكتاب بالكتاب مطلقا ان القول بذلك على خلاف
قوله تع لتبين للناس فانه يدل على ان الرسول عليه السلام هو المبين لكل القران فلو جاز ذلك كان المبين

غيره فلا يكون الرسول عليه السلام مبينا وأجيب اولا بالمنع بانا لا نسلم ان الاية يدل على ان الرسول مبين
لكل القرآن فلا ينافي ان يكون غيره مبينا للبعض وفيه اعمال الدليلين فكان اولى ولو سلم انه مبين لكل القرآن
لكنه قد يبينه بالكتاب وقد يبينه بالسنة فكونه مبينا لا ينافي كون الكتاب مبينا ايضا لان البيان كما يجوز
نسبته الى الكتاب الذي يبين به الرسول جاز نسبته الى الرسول ايضا وثانيا بالمعارضة بان يقول
ان قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء على ان القرآن مبين لكل شيء والكتاب شيء فيكون
مبينا له واذا كان الكتاب مبينا للكتاب لا يكون الرسول مبينا له للاستغنا عنه اولئلا يلزم تحصيل
الحاصل ودفعت المعارضة بان القدر المبين من الكتاب شيء فلا بد وان يكون مبينا بالكتاب وقد
يكون بينا بنفسه لا يحتاج الى بيان فكان متروك الظاهر فلا يحتج به الثالث انه لو جاز تخصيص
عام الكتاب بخاصه لزم ان يكون متأخرا عن العام لانه بيان والبيان يستدعي تأخر المبين عن
المبين والملزوم حق بالاتفاق هنا فاللازم مثله فلا يجوز ان يكون العام مؤخرا عن الخاص المخصص له وهذا
الوجه دليل على نفي تخصيص الكتاب بما قدم عليه من الكتاب لا مطلقا وأجيب عنه من طرف من وجوه مطلقا
بمنع استدعاء البيان تأخر المبين وورد بان التخصيص لبيان ان بعض ما يصلح ان يتناوله العام ليس بمراد واقتضاء
ذلك تقدم العام على المخصص لا يمنع الامتناع كما مر الرابع ان العام المتأخر احدث من الخاص المتقدم والاخذ بالاحدث
واجب لقول ابن عباس كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث وأجيب بانا نحمل العام الاحدث الذي يجب الاخذ به
على غير المخصص جمعا بين الادلة فان الدليل المتقدم يقتضي تقديم الخاص المتقدم على العام المتأخر وهذا الدليل
يقتضي عكس ذلك فيحمل على غير المخصص جمعا بينهما واستدل على ما اختاره ابن الحاجب بوجهين احدهما الوقوع
فانه دليل الجواز لا محالة وهو في قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان [illegible] يضعن حملهن فانه مخصص
لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا مع تأخر
العام وأجيب بانا لا نسلم ان اولات الاحمال خاص بل هو عام ايضا لعمومه في المطلقة وغيرها ولو سلم انه
لكن لا نسلم ان قوله والذين يتوفون منكم الاية متأخر لما روي ان ابن مسعود قال من شاء باهلته ان سورة
النساء القصرى نزلت بعد التي في سورة البقرة الثاني ان دلالة العام على ما يدل عليه الخاص ليست
مقطوعا بها لكونه غير نص فيه بخلاف دلالة الخاص فانها مقطوع بها لكونه نصا والقاطع لا يبطل بالمحتمل وأجيب
بان دلالة الالفاظ غير قطعية عندهم لجواز التخلف عنها فكان تناقضا وبان العام كالخاص في كونه قطعيا
في الدلالة عند الحنفية فلا يصح الاحتجاج به عليهم واستدل ابو ح واصحابه على نفي كون المخصص مقدما على العام المخصص بما
استدل به المانعون من الوجه الاول والثاني وعلى كونه متصلا بالعام بما تقدم من ان التخصيص من اقسام بيان التغيير

فلا يجوز

فلا يجوز تراخيه قوله ويجوز التخصيص بالكتاب للسنة خلافا للبعض ولم يذكر هنا حذرا عن التطويل استدل
المجوزون بوجهين احدهما قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة من جملة الاشياء
فتدخل تحته وفيه نظر لما تقدم آنفا من انه متروك الظاهر فلا يحتج به الثاني ان القرآن الخاص قاطع متنا ودلالة
والعام من السنة محتمل من حيث الدلالة فيكون الكتاب مخصصا والا لزم ابطال القاطع بالمحتمل اذ الفرض
تعذر الجمع بينهما ورد بما سيأتي في النسخ من ان نسخ الكتاب بالسنة جائز وفيه نظر للفرق بين النسخ والتخصيص
واستدل المانعون بان السنة مبينة لغيرها لقوله تعالى لتبين للناس فلو كان الكتاب مبينا لها لزم ان يكون
مبينا للمبين وهو باطل وأجيب بان السنة كلها ليست تحتاج الى البيان بل المحتاج اليه بعضها والكتاب كذلك
فلم لا يجوز ان يبين بعض كل منهما بعض الاخر بحسب الاحتياج قوله اما التخصيص بالسنة للكتاب واعلم
ان تخصيص عام الكتاب بالسنة المتواترة والمشهورة علم اتصال ذلك المخصص لعام الكتاب او مؤخرا عنه
او جهل التاريخ يجوز بالاتفاق لقوله تعالى لتبين للناس على ما تقدم واما بخبر الواحد فاختلف فيه فقال مالك والشافعي
واحمد انه يجوز مطلقا وابو ح معهم في جوازه على ما نقله ابن الحاجب والشارح المحقق لكن خطأ هذا النقل عنه
الشيخ اكمل الدين وقال وانما المنقول عن ابي حنيفة قول ابن ابان انه ان خص الكتاب بدليل قطعي جاز والا
فلا وقال الكرخي ان خص بمنفصل جاز والا فلا وقال بعضهم لا يجوز مطلقا وتوقف القاضي ابو بكر واستدل
المجوزون على الاطلاق بانه لو لم يجز لم يقع لان الوقوع يستلزم الجواز لكنه وقع فان قوله عليه السلام لا تنكح المرأة
على عمتها ولا [illegible] خالتها خصص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وأجيب بان العامات والخالات لم يدخلن بدلالة
قوله وان تجمعوا بين الاختين فانه معلل بالافضاء الى قطيعة الرحم وهي موجودة اولان ذلك الحديث مشهور
تلقاه الصدر الاول بالقبول والزيادة على الكتاب بالمشهور جائز وهي نسخ عند الحنفية وقوله عليه السلام
لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر خصص قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ
الانثيين وأجيب بان يوصيكم الله مخصوص بكتاب قطعي متصل وهو قوله تعالى اباؤكم وابناؤكم لا تدرون
ايهم اقرب لكم نفعا فانه يدل على ان الكميات المعتبرة في الميراث باعتبار النفع والكافر لا نفع فيه فلا يكون دخلا
وح يكون دليلا لعيسى ابن ابان ولابي ح او بدليل منفصل وهو قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا والتوارث سبيل فيكون منفيا وح يكون دليلا للكرخي دون المجوزين اي مالك والشافعي واحمد و
استدل المانعون بان عمر رضي الله عنه رد خبر فاطمة بنت قيس انها كانت معتدة ولم يجعل النبي عليه السلام
لها النفقة ولا السكنى لما كان حديثها مخصصا لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم وقال كيف نترك كتاب
ربنا بقول امرأة وأجيب بان عمر رضي الله عنه ما رد خبرها لكونه مخصصا للكتاب بل لتردده في صدقها

ولذلك قال لا ندرى اصدقت ام كذبت ولا يلزم من عدم تخصيص الكتاب بخبر واحد لم يظن صدقه عدم
تخصيصه بخبر ظن صدقه قوله واما التخصيص بالسنة للسنة اذا ورد سنة خاصة وسنة عامة وتعذر الجمع
بينهما فعند العراقيين ان تأخر العام ينسخ الخاص وان تأخر الخاص ينسخ العام بقدره وان وردا معا
خصص العام بالخاص وان جهل التاريخ فالوقف ويؤخذ المحرم احتياطا وقال الشافعى وابو زيد وجمع من الحنفية
الخاص مبين للعام وقال بعضهم لا يجوز تخصيص السنة بالسنة واستدل المجوزون بالوقوع فان قوله عليه السلام ليس
فيما دون خمسة اوسق صدقة مخصص لقوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر قوله اما الاول فكالوصال
بالصوم اذا فعل الرسول عليه السلام فعلا مخالفا العام كان ذلك مخصصا له فى حقه عليه السلام كما اذا قال الوصال
حرام على كل مسلم او استقبال القبلة لقضاء الحاجة حرام على كل مسلم او كشف العورة حرام على كل مسلم ثم وصل
النبى عم صوم يوم واستقبل القبلة فى قضاء الحاجة وكشف العورة فان ثبت وجوب اتباع الامة فى ذلك
الفعل بدليل خاص مثل ان يقول اتبعونى فى الوصال او الاستقبال لقضاء الحاجة او فى كشف العورة كان ذلك
نسخا للعام المتقدم لتأخره وان ثبت بعام مثل قوله تع واتبعوه ففيه ثلاث مذاهب الاول تخصيص دليل
الاتباع بالعام السابق فيبقى الحرمة على الامة فى ذلك الفعل واختاره ابن الحاجب الثانى العمل باية الاتباع
الثالث الوقف واستدل الاول بان تخصيص دليل الاتباع اولى لكون جمعا بين الدليلين فان دليل الاتباع
يتناول ذلك الفعل وغيره فاذا خص عنه الفعل يبقى معمولا به فى الباقى واستدل الثانى بان الفعل اولى لانه
خاص بالرسول والعام المتقدم شامل له ولامته والخاص اقوى والعمل بالاقوى اولى واجيب بان التعارض
بين العام السابق والعام الذى هو دليل الاتباع لا بين الفعل الخاص والعام السابق وللقائل ان يقول عام الاتباع اولى
لتأيده بالفعل قوله واما الثانى فكعدم انكاره اذا فعل واحد من المكلف فعلا مخالفا العام وعلم الرسول عم
ذلك ولم ينكره كان تقريره مخصصا للعام بالنسبة الى ذلك الفاعل لان سكوته عليه مع العلم به دليل الجواز
فان تبين معنى يوجب جواز ذلك الفعل حمل على ذلك الفاعل موافقه اى من وجد فيه ذلك المعنى المجوز لذلك
الفعل اما بالقياس او به بقوله عم حكمى على الواحد حكمى على الجماعة واجيب بان العمل بقوله عليه السلام حكمى
على الواحد حكمى على الجماعة يقتضى الاطلاق تبين معنى يوجب جواز ذلك الفعل او لا وان لم يتبين معنى يوجب
جوازه فالمختار انه لا يتعدى جوازه من الفاعل الى غيره لتعذر دليل التعدى اما القياس فلعدم المعنى الموجب للجواز
واما الحديث فلانه يوجب بطلان العام بالكلية فالا ولى ان يجمع بين الادلة بان يخص العام فيحمل على غيره الفاعل
ويحمل التقرير على الفاعل فقط والحديث المذكور يحمل على الصورة التى تبين فيها المعنى الموجب للجواز للقطع
بان الاحكام مختلفة اذ قد يجب الفعل او يحرم على الرجل دون المرأة وبالعكس وعلى الطاهر دون الحائض وعلى المقيم

دون

دون المسافر فلو كان الحكم على الواحد حكما على الجماعة لما كان كذلك فعلم ان قوله عليه السلام حكمى على الواحد
حكمى على الجماعة مختص بما علم فيه عدم الفارق قوله لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية فى المتصل والمنقطع اه
قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع وقيل حقيقة فيهما اما بطريق الاشتراك المعنوى
او الاشتراك اللفظى وقال التفتازانى هذا الخلاف فى صيغ الاستثناء واداته من الا ونحوه واما لفظ الاستثناء فحقيقة
اصطلاحية فى المتصل والمنقطع ومجاز لغوى فيهما لانه فى اللغة مشتق من الثنى يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه
عن المضى فى الصوب الذى هو متوجه اليه ثم اطلق فى عرفهم على كل من القسمين لكن الظاهر من كلام الكشف
والتوضيح ان هذا الخلاف فى لفظ الاستثناء لا فى الصيغ ثم قالوا ان الحق انه حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع
لا كونه حقيقة فيهما باحد الطريقين المذكورين لانه اظهر فى المتصل حتى لا يحمل على المنقطع الا عند تعذر المتصل
ولهذا عدلوا الحمل على المتصل عن الظاهر وقالوا فى قوله له عندى مائة درهم الا ثوبا ونحوه على ان الا شاة معناه
الا قيمة ثوب او قيمة شاة وارتكبوا الحذف والاضمار مع كونه خلاف الظاهر ليصير الاستثناء استثناء متصلا
ولو كان المنقطع ظاهرا لما ارتكبوا الحذف والاضمار مع كونه خلاف الظاهر فدل هذا ان المتصل اظهر من المنقطع
فلا يكون مشتركا معنويا ولا لفظيا بينهما بل يكون حقيقة فى احدهما مجازا فى الاخر والمتصل اولى بالحقيقة لكونه
اظهر وانسب لمفهومه اللغوى اذا عرفت هذا قال الشارح رحمه الله لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية
فى القسمين مشيرا به الى انه مجاز لغوى فيهما وان صيغه مجازات فى المنقطع ولم يتعرض الى القول بكونها
حقيقة فيه باحدى الطريقتين المذكورتين لا صراحة ولا اشارة لعدم التفاته اليه لضعفه قوله ولهذا اى ولكونه
صيغ الاستثناء حقيقة فى المتصل مجازا فى المنقطع قسم اولا الى قسمين متصل ومنقطع وعرف كلا منهما
بما يخصه من التعريف فى ضمن تقسيمه ولم يعرف اولا بتعريف واحد شامل لكل من القسمين على ما فعله بعضهم
لعدم امكان الجمع بينهما فى حد واحد وانما يمكن الجمع بينهما فى حد واحد ان لو كان بينهما كليا متواطئا وليس كذلك
على ما عرفت انفا من انه ليس مشتركا معنويا بينهما او ولكون لفظ الاستثناء حقيقة فيهما صح التقسيم
الى قسمين وكل من المعنيين وجه لكن الظاهر من سوق كلامه والذى يقتضيه التقسيم المذكور هو الثانى يعرف
بالتأمل قوله ان منعوا اه هذا شروع فى تعريف المتصل اعلم ان الكلام فى تعريف الاستثناء يتوقف على تمهيد مقدمة
وهى ان الاستثناء فى المنقطع حقيقة او مجاز فذهب بعض الاصوليين الى انه حقيقة فيه كما فى المتصل فيكون
مشتركا بينهما بالاشتراك المعنوى على ما ذهب اليه البعض او بالاشتراك اللفظى على ما ذهب اليه البعض الاخر
وذهب اكثرهم الى انه مجاز فيه قال الشارح المحقق فى شرح المختصر انه الحق ولذلك لم يحمل علماء الامصار
على المنقطع الا عند تعذر المتصل حتى لو امكن الحمل على المتصل ولو بتأويل فى جانب المستثنى منه او فى جانب المستثنى

حملوا عليه لا على المنقطع ولذا قالوا في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس معناه عند من يقول
لم يكن ابليس من جنس الملائكة فسجد الملائكة ومن امر بالسجود الا ابليس وفي قوله له علي عندي مائة درهم
الا ثوبا معناه الا قيمة ثوب وارتكبوا هذا التأويل لجعل الاستثناء متصلا مع ان التاويل خلاف الظاهر
ولو كان المنقطع ظاهرا لما ارتكبوه فعلم انه مجاز في المنقطع لا حقيقة فيه باحد الطريقين المذكورين
اذ نسبة اللفظ الى معانيه الحقيقية سواء كان مشتركا معنويا بينهما او لفظيا متساوية لا متفاوتة بالاظهرية
وايضا ان سبق الفهم الى المتصل بلا قرينة وتوقف على عليها في المنقطع دليل على كونه مجازا فيه فعلى القول
بانه مشترك معنوي متواطئ يمكن حدهما بحد واحد باعتبار المعنى المشترك بينهما وهو ما دل على المخالفة
بالا غير الصفة او احدى اخواتها واحترز بقوله غير الصفة عن الا التي هي صفة وهي التي كانت تابعة
لجمع منكر غير محصور نحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وبقوله بالا او احدى اخواتها عن المخالفة
بغيرها مثل قوله جاءني القوم ولم يجئ زيد وقام زيد لا عمرو وامثالهما فانها ليست باستثناء وعلى
القول بالاشتراك اللفظي والمجاز في المنقطع لا يمكن ان يجتمعا في حد واحد لان احدهما مخرج من حيث
المعنى والاخر ليس بمخرج فتعذر جمعهما بحد واحد لاختلاف مفهوميهما حقيقة فلا يكون حدهما
واحدا بل يجب حد كل واحد منهما باعتبار خصوصيتهما المتغايرة وعلى تقدير جمعهما في حد واحد اختلفوا
في تعريفهما قيل المتصل اخراج بالا او باحدى اخواتها والمنقطع ما دل على مخالفة بالا غير
الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج وقال ابن الحاجب المتصل لفظ خرج به شيء من شيء بالا
واخواتها والمنقطع لفظ من الفاظ الاستثناء لم يرد به اخراج سواء كان من جنس الاول او من غير
جنسه حتى لو قلت جاء القوم الا زيدا وزيد ليس من القوم كان منقطعا وهو قريب من الاول وقال
الغزالي المتصل قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول واعترض
على طرده وعكسه اما على طرده فقيل يرد عليه التخصيص بالشرط مثل اكرم الناس ان كانوا عالمين و
بالوصف بالذي نحو الناس الذين كانوا عالمين وبالنفي الصريح نحو جاءني القوم ولم يجئ زيد فانها كلها ذو صيغ
مخصوصة محصورة دالة على ما ذكرتم واجيب عن التخصيص بالشرط والوصف بالذي انهما لا يخرجان
المذكور بهما اعني العلماء في مثالنا بل غير المذكور وهو من عدا العلماء على ما لا يخفى وعن الثالث اعني
بالنفي الصريح بان تفسير الالفاظ بالدلالة انما يراد بها في التفسير الدلالة بحسب الوضع ولفظ لم يجئ
زيد لم يوضع الا لنفي المجيء عن زيد لا انه لم يرد زيد من الكلام وانما يلزم ذلك من ذكره بعد الاثبات
لزوما عقليا ان كان القائل ممن لا يناقض نفسه لا لزوما وضعيا الا يرى انك تقول لم يجئ القوم ولم يجئ

زيد ولا دلالة على مخالفة اصلا وذلك بخلاف جاءني القوم الا زيدا فانه لم يوضع الا لذلك واما على عكسه
فقيل يرد عليه جاء القوم الا زيدا فانه استثناء ولا يصدق انه ذو صيغ بل ذو صيغة واحدة واجيب بانه
مندفع بظهور المراد وهو ان جنس الاستثناء ذو صيغ وكل استثناء ذو صيغة من الصيغ وعرفه المص
بما عرفه صاحب التوضيح وعدل عن الخروج الواقع في عبارة المشايخ الى الدخول لما ذكره من الوجه و
قدم المتصل على المنقطع ولم يعكس على ما وقع في عبارة بعضهم لكونه اصلا في الباب ولانه هو المفيد لا المنقطع
وهو في صدد بيان التغيير **قوله** احتراز عن الاستثناء المستغرق قيل لا نسخ كان رجوعا لا استثناء ورد
بانه ليس بصحيح لان استثناء الكل فيما يصح الرجوع عنه باطل ايضا مثل ان يقول اوصيت لفلان بثلث مالي
الا ثلث مالي كان الاستثناء باطلا والصحيح انه انما لا يجوز الاستثناء المستغرق لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد
الثنيا وفي استثناء الكل لا يتوهم بقاء شيء يجعل الكلام عبارة عنه وهذا بلا خلاف وانما الخلاف في استثناء
المساوي والاكثر على ما سيأتي **قوله** قلنا القياس لا يخفى ان هذا الجواب ليس كما ينبغي بعد قوله ويطرح قيمة
المستثنى من المستثنى منه لانه بعد تقدير القيمة يكون الاستثناء متصلا في القياس ايضا على ما تقدم
وانما الخلاف بينه وبينهما بدون تقدير القيمة **قوله** تكلم بالباقي بعد الثنيا لما عرف المستثنى المتصل
شرع في بيان كيفية عمله فاختلفوا فيه على ثلاثة اقوال الاول ان يراد بعشرة مثلا في نحو قوله له علي عشرة
الا ثلاثة السبعة مجازا ويكون الا ثلاثة قرينة لها مبينة لها فصار كانه قال ليس له علي ثلاثة من العشرة فيكون
كالتخصيص بالمستقل في ان كلا منهما يبين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض الافراد والحكم في البعض
الاخر مخالف للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب في اثبات كل منهما حكما مخالفا لحكم الصدر
نفيا او اثباتا بحسب المنطوق الا في ان الاستثناء غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وهذا المذهب
هو ما قال مشايخنا ان الاستثناء عند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص وذلك لان
مشايخنا ذكروا ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان اي الدلالة على ان البعض غير ثابت من الاصل
حتى كانه قال على سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة في حق لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله
عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايقاع للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض
وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلاثة فانها ليست علي فلا يلزمه الثلاثة للدليل المعارض
لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجاب مشايخنا عن هذا بان الكلام قد يسقط حكمه
بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد بحكمه كما في طلاق الصبي والمجنون الا
ان الحاق الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة عليه بل السبعة

فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذ السبعة لا يصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر
ولا مجازا لان اسم العدد نص في مدلوله لا يحمل على غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا
فتل جوابهم هذا على ان مراد الشافعية بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن العدد
الباقي مجازا والاستثناء قرينة عليه على ما صرح به صاحب المفتاح والتوضيح وهو على المذهب الاول
الثاني ان يراد بعشرة في المثال المذكور مثلا معناها الحقيقي اعني عشرة افراد ثم اخرج ثلاثة قبل الحكم ثم حكم
على الباقي من الثلاثة وهو السبعة فتناولت العشرة قبل الحكم السبعة والثلاثة معا ثم اخرج منها الثلاثة
ثم حكم على السبعة فصار الحكم على العشرة المخرجة منها الثلاثة واما اذا اريد بالعشرة عشرة افراد وحكم
عليها ثم اخرج ثلاثة بعد الحكم فلم يذهب اليه احد لانه تناقض وانكار بعد الاقرار والثالث ان يطلق مجموع
عشرة الا ثلاثة على السبعة بطريق الحقيقة فصار مجموع المذاهب في كيفية عمل الاستثناء ثلاثة يندفع
منها ما يتبادر الى الذهن من التناقض بحسب الظاهر من ملاحظة الاخراج بعد الحكم فعلى المذهب الاول
يكون الاستثناء اثباتا ونفيا بالمنطوق اي يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احديهما مثبتة والاخرى
منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الثاني والثالث يكون الاستثناء
تكلما بالباقي بعد الثنيا اما على المذهب الثاني فلانه اخرج الثلاثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على
السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة بمعنى ان الحكم يكون على السبعة فقط لا على الثلاثة لا بالنفي ولا
بالاثبات واما على المذهب الثالث فلان عشرة الا ثلاثة موضوع للسبعة على هذا المذهب فيكون تكلما
بالسبعة ايضا بالمعنى المذكور الا ان بينهما فرقا من جهة اخرى وهو ان على المذهب الثالث المستثنى منه اذا كان
عدديا كقوله له علي عشرة الا ثلاثة فهو كقوله له علي سبعة فيكون الاستثناء في دلالته على كون الحكم في المستثنى
مخالفا للصدر كالتخصيص بالعلم وان كان غير عددي كجاءني القوم الا زيدا فهو كقوله جاءني من القوم غير
زيد فيكون في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف فان قوله غير زيد صفة
وعلى التقديرين لا دلالة في الاستثناء على نفي الحكم الخارجي في المستثنى عندنا وعلى المذهب الثاني يكون الاستثناء
الكد في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم او الوصف لان ذكر المجموع اولا ثم
اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف نحو جاءني غير زيد اذ
لا اشارة فيه الى ذلك الخلاف فيكون دلالة الاستثناء على هذا المذهب على الحكم المخالف في المستثنى اشارة لا منطوقا
كما في المذهب الاول ولا مفهوما على ما زعم البعض واعلم ان الاستثناء في كل من المذهب الثاني والثالث
وان دل على مخالفة الحكم الذهني في المستثنى لحكم الصدر لكنه لا يدل على مخالفة الحكم الخارجي نفيا او اثباتا

كما دل

كما دل في المذهب الاول الذي هو مذهب الشافعي فانه عنده يفيد الاثبات بعد النفي وبالعكس منطوقا
على ما عرفت قال السيد الشريف منشاء هذا الاختلاف هو وضع الالفاظ للامور الذهنية ام للامور الخارجية
فذهب الشافعية الى الثاني والحنفية الى الاول ولما لم يتصور واسطة بين النفي والاثبات في الامور الخارجية
لزم القول بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس وعند الحنفية لما كانت واسطة بين الامور الذهنية
والخارجية بالضرورة لزم القول بان الاستثناء لا يفيد حكما في المستثنى نفيا ولا اثباتا انتهى توضيحه ان
الكلام سواء كان خبريا او طلبيا دال على نسبة ذهنية حاصلة في ذهن المتكلم قائمة مع الطرفين لما عرف
ان الالفاظ وضعت للاعلام ما في الضمير ثم ان كان الكلام خبريا يشعر بوقوع متعلق تلك النسبة الذهنية
في الخارج وان كان طلبيا يشعر بان المطلوب تحصيل ما في الذهن في الخارج فالاستثناء يدل على ثبوت النسبة
الذهنية في المستثنى منه ويشعر بوقوع متعلقها في الخارج ويدل ايضا على انتفاء تلك النسبة الذهنية
عن المستثنى ولكنه لا يشعر بوقوع متعلق تلك النسبة الذهنية المنتفية في الخارج كما اشعر في المستثنى منه
فكان الاستثناء لا يدل على المخالفة بين المستثنى والمستثنى منه في النسبة الخارجية اذ لا دلالة له في المستثنى
على الحكم الخارجي اصلا لا نفيا ولا اثباتا وانما تدل على مخالفة النسبة الذهنية فقط فصار المستثنى عند
الحنفية مسكوتا عنه في حق النسبة الخارجية فثبت الواسطة بالنسبة اليها بخلاف الشافعية القائلة بان
الالفاظ موضوعة بازاء الامور الخارجية قوله اي المستثنى تفسير للثنيا ثم فسر التكلم بالباقي بعد الثنيا
باستخراج صوري وبيان معنوي واشار بالاستخراج الصوري الى كون الاستثناء مغيرا وبالبيان المعنوي
الى كونه بيانا واشار بالتكلم الى انه تصرف في الكلام على ما ذكرناه انفا من ان ليس تصرفنا الا في الحكم على ما زعمه
الشافعية ومراده بالاستخراج ان يخرج بعض الكلام عن ان يكون موجبا وجعل الكلام عبارة عما وراء
المستثنى لا انه يستخرج بعض حكم الجملة بعد ثبوته كما زعم الشافعي وهذا لانه بيان ولا يكون بيانا الا اذا
جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كما في التخصيص قوله والمراد تسعمائة وخمسين سنة اي المراد هكذا
على كل من المذهب الثاني والثالث على ما ذكرناه قوله وسقوط الحكم بالمعارضة اشارة الى رد مذهب
الشافعي من ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة على ما ذكرناه وقوله ولو بوجه قيد للمعارضة لان المخصص
معارض من وجه لا من كل وجه على ما صرحوا به وقوله حال اي اثنائي خبر السقوط ووجه الرد ان اصحابنا
تمسكوا بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما على كون الاستثناء تكلما بالباقي بعد الثنيا
وقالوا في بيانه انه لو لم يكن تكلما بالباقي بعد الثنيا بل نفيا بعد الاثبات او بالعكس بطريق المعارضة
على ما ذهب اليه الشافعي يلزم نفي حكم الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم

فظاهر واما الملازمة فلان الله استثنى الخمسين عن الالف فى الاخبار عن لبث نوح عليه السلام فى قومه
قبل الطوفان فلو لم يكن تكلما بالباقى لبث حكم الالف [illegible] بجملته ثم عارضه الاستثناء فى الخمسين فيلزم
كونه نافيا لحكم الخبر الصادق الذى اثبته اولا وهو تناقض فلم يصح سقوط الحكم بطريق المعارضة بالاستثناء فى
الاخبار بل انما يكون فى الايجاب لان الايجاب فعل حالى والمنع بالمعارضة ايضا كذلك اى يعمل فى الحال فيعمل فيه بخلاف
الخبر فان صحته بناء على وجود المخبر به فى الزمان الماضى والمنع بالمعارضة انما يكون فى الحال وكذا فى الاخبار عن امر
فى المستقبل لا يتصور المنع بطريق المعارضة على ما اشار اليه بقوله لا سيما عن الماضى وذلك لان الامر الاستقبالى
ليس بموجود فى الحال فثبت ان جعل الاستثناء عاملا بطريق المعارضة لا يستقيم فى الاخبار اصلا لا فى الماضى
ولا فى المستقبل وكذا لا يستقيم فى العدد لان اسم العدد نص خاص فى مدلوله لا يحتمل على غيره بوجه وعلى تقدير
حمله مجازا فالحقيقة اولى منه ولا يصار الى المجاز مع امكان الحقيقة قوله فمعناه ليس له ذلك العدد اما على المذهب
الثانى او على المذهب الثالث على ما ذكرناه وعلى التقديرين يكون تكلما بالباقى وهو العدد بعد الثنيا وهو
الخطأ قوله لان له ذلك خطاء وهذا لان الاستثناء لا يثبت حكما فى المستثنى لا بالنفى ولا بالاثبات
بل هو مسكوت عنه عندنا وان دل على مخالفة الحكم الذهنى فى المستثنى لحكم المستثنى منه قوله فى المفرغ والمستثنى
منه المقدر فى الاية المذكورة هو الحال الشامل للعمد والخطاء وبالاستثناء ثبت الحكم بنفى القتل فى العمد وبقى فى
الخطاء مسكوتا عنه قوله قلنا هو شاهد قال فى التوضيح هذه الاية الكريمة اقوى دليل على كونه تكلما بالباقى
بعد الثنيا قوله قال الشافعى قد عرفت ان مذهب الشافعى فى عمل الاستثناء هو المذهب الاول اعنى ان يطلق
عشرة مثلا على سبعة مجازا ويكون الا ثلاثة قرينة عليه وهو المراد بما نقل عنهم انه يعمل بطريق المعارضة
واحتجوا عليه بوجوه الاول دلالة الاجماع بيانه ان قولنا لا اله الا الله كلمة وضعت بالاجماع للتوحيد ولو من
الدهرى المنكر لوجود الصانع ولا يحصل ذلك اى التوحيد الا بالاثبات بعد النفى اذ لولا الاثبات بعد
النفى كان المعنى غير الله ليس باله وهو نفى الالوهية عن غير الله فحسب من غير اثبات الالوهية له
قصدا والمقصود اثبات الالوهية قصدا فلو جعل الاستثناء تكلما بالباقى لما حصل هذا المقصود اصلا
فدل هذا الاجماع على انه اثبات بعد النفى وكذا عكسه والثانى الاجماع على انه نفى من الاثبات واثبات
من النفى وهذا يدل صراحة على ان حكم الاستثناء مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا على انه مسكوت عنه
والثالث انه لو كان تكلما بالباقى وكان المستثنى مسكوتا عنه لزم اعدام التكلم الموجود حقيقة وهو
غير معقول بل هو انكار للحقايق الموجودة بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه بناء على مانع فانه شايع
مستفيض كالعام الذى خص منه البعض يمتنع حكمه فى القدر المخصوص فههنا يثبت التكلم بالكل وينعقد
الكلام

الكلام فى نفسه الا انه يمتنع الحكم فى القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وهذا تقرير الحجج على وفق
ما ذكره القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفى اثبات وبالعكس ويدل ايضا
على بطلان المذهبين الاخيرين فيتعين الاول اذ لا يتحقق على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفى والاخر
اثبات بل حكم واحد فقط على ما تقدم فاجاب المصنف عن الاول بان افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد النفى انما
هو بالعرف الشرعى لا بالوضع اللغوى الذى كلامنا فيه فيجوز ان يكون تكلما بالباقى بعد الثنيا بحسب اللغة
واثباتا بعد النفى بحسب الوضع الشرعى وفيه نظر لاستلزامه ان لا يفيد التوحيد عند منكرى الشرع وهو
الدهرى وقد قال الخصم انه يفيد التوحيد ولو من الدهرى فلا يصلح هذا جوابا له فالاولى فى الجواب ما
اجاب به صاحب التوضيح من ان معظم الكفار كانوا اشركوا وفى عقولهم وجود الاله ثابت فسيق
هذه الكلمة لنفى الغير ثم يلزم منه وجوده تع بطريق الاشارة على المذهب الثانى وهو ان الاستثناء اخراج
قبل الحكم ثم حكم على الباقى ووجه الاشارة على هذا المذهب ذكرناه من قبل او بطريق الضرورة على المذهب
الاخير وهو ان العشرة الا ثلاثة موضوع للسبعة بيانها ان وجود الاله لما كان ثابتا فى عقولهم يلزم من
نفى غيره وجوده تع ضرورة لان تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف
وليس له دلالة على نفى الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تع منطوقا ومفهوما بل ثبت
ضرورة فان قيل لزوم وجوده تع بطريق الاشارة اعتراف لمذهب الخصم فانه لا يدعى انه يفيد الاثبات
بطريق العبارة بمعنى ان يكون السوق لاجله بل يدعى انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق الضرورة على
الوجه المذكور يقتضى ان لا يصير الدهرى النافى لوجود الصانع تع مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الاتفاق
وما قال انفا انه يفيد التوحيد ولو من الدهرى قلنا لا نسلم انه اعتراف لمذهب الخصم لانه يدعى انه يفيد
بطريق العبارة لان مذهبه هو المذهب الاول على ما ذكرناه وهو يجعل الاثبات جزء من الكلام والجزء مسوق له
فى الجملة فيكون عبارة ومنطوقا على ما تقدم ولو سلم انه لا يدعى العبارة ولكن محل الخلاف هو اطراد هذا
الحكم اعنى كون الاستثناء من النفى اثباتا وثبوته بطريق الاشارة ليس بمطرد بل فى هذه الصورة فقط
اذ لا اشارة فى نحو لا صلاة الا بطهور والجواب عن الثانى ان الامر مبنى
على الاعم الاغلب وانما حكم ع م باسلامه عملا بظاهر قوله ع م امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله
الا الله قوله قلنا فى الجواب عن الثانى يعنى ان مراد اهل الاجماع بقولهم الاستثناء من النفى اثبات مجاز
بان يراد بالاثبات عدم النفى الذى فى الصدر بطريق اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم لان
انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف الصدر وكذا مرادهم بالنفى فى قولهم من الاثبات نفى عدم الاثبات

الذى فى الصدد بالطريقين المذكورين ولو سلم ان المراد بالاثبات والنفى حقيقة فى الموضعين لكن اجماعهم
هذا معارض باجماع اخر مثله وهو اجماعهم على انه تكلم بالباقى بعد الثنيا فاحتيج الى التوفيق بينهما
فحملوا هذا الاجماع على انه تكلم بالباقى بعد الثنيا بحسب وضعه اللغوى والاجماع الاول على انه اثبات
ونفى بحسب اشارته على ما ذهب اليه فخر الاسلام حيث قال فجعل الاستثناء تكلما بالباقى بعد الثنيا حقيقة
وصيغة وجعل للايجاب والنفى باشارته وبيان اشارته ان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه الا يرى
ان المستثنى منه ينتهى بالمستثنى لان الاستثناء اما ان يدخل على نفى او اثبات والاثبات ينتهى بالعدم
والعدم ينتهى بالوجود لان كل واحد منهما مناف للاخر واذا كان الوجود غاية للكلام الاول المنفى والعدم
غاية للكلام الاول المثبت لم يكن بد من اثبات الغاية البتة لتناهى الاول فكان الاستثناء من النفى
اثباتا وبالعكس ولكن هذا اى كونه للاثبات والنفى باشارته انما هو بحسب المقام لا مطلقا كما قالوا
فى كلمة التوحيد فان مقام التوحيد مشير الى الاثبات بعد النفى هذا اقول هذا لا يصلح توفيقا بين الاجماعين
لان الاجماع على انه اثبات بعد النفى مطرد فى جميع الصور عندهم على ما هو محل النزاع وثبوته بطريق الاشارة
فى بعض المقام لا يثبت الاطراد فكيف يصلح محملا لهذا الاجماع على ان كونه بطريق الاشارة ممنوع بل دلالته
على الاثبات بعد النفى وبالعكس بطريق المنطوق على ما صرح به فى التوضيح وقد ذكرناه وقوله وبه
اى بكون الاشارة فى بعض المقام لا مطلقا وقوله فكيف يصح انكاره اى انكار المفهوم ثم الاعتراف
بالاشارة يعنى انه لما كان تكلما بالباقى بعد الثنيا لزم انكار المفهوم اى مفهوم الخلاف لان المستثنى
على هذا القول مسكوت عنه فلا يصح بعد القول بالاشارة لان القول بها يستلزم القول بالمفهوم وقد
انكره قبلها ووجه الاندفاع ظاهر والجواب عن الثالث ان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة
وان المراد بالمستثنى منه اسم عدد فانه لفظ خاص فى مدلوله لا يستعمل فى غيره ولو مجازا ولو سلم فالاصل
عدم المجاز مهما امكن وقد امكن عدم المصير اليه ههنا واعلم انه قد عرفت ان فى الاستثناء ثلاث مذاهب
وان كونه تكلما بالباقى بعد الثنيا يستقيم على المذهب الثانى والثالث وان كونه عاملا بطريق المعارضة
يستقيم على المذهب الاول والمص رحمه الله ذكر اولا كونه تكلما بالباقى بعد الثنيا وسكت عليه ولم يصرح
انطباقه على المذهبين اشارة الى انه ينطبق عليهما ثم ذكر المذهب الاول واجاب عنه ولم يتعرض
الى ترجيح واحد من المذهب الثانى والثالث المنطبق عليهما كونه تكلما بالباقى بعد الثنيا وقد رد
ابن الحاجب المذهب الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه
واداة الاستثناء معناه الافرادى والمفرد لا يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه الثانى انه خارج عن

عن قانون اللغة اذ لم يعهد مركب من ثلاثة كلمات الفاظ ولا مركب اعرب جزؤه الاول وهو غير
مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم فى مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل
اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقديره ان يكون عشرة الا ثلاثة اسما لسبعة
لا يتحقق هذا المعنى ولما كان كل من هذه الوجوه الاربعة مدفوعا بما فى التوضيح والتلويح لم يتعرض المص رحمه الله
قوله وشرطه اه وانما اشترط هذا الشرط لانه لما كان بيان تغيير لا بد ان يكون المستثنى داخلا فى المستثنى منه
قصدا وبالذات حتى يكون الاستثناء مغيرا له لان ما ثبت تبعا لا يعتبر فلا يكون استثناؤه تغييرا ولانه
تصرف لفظى فيجب ان يكون من مدلوله القصدى قوله لم يجوز ابو يوسف استثناء الاقرار اه واعلم ان هذه
المسئلة على خمسة وجوه الاول انه اذا وكل رجلا بالخصومة غير جائز الاقرار او على ان يقر عليه بطل هذا
الاستثناء والشرط عند ابى يوسف لان اقتدار الوكيل على الاقرار وتملكه له انما هو لقيامه مقام الموكل
لا لانه من الخصومة قصدا حتى لا يختص الاقرار بمجلس الخصومة بل يملكه فيه وفى غيره كالموكل ولو كان من الخصومة
لاختص بمجلس الخصومة فصار ثابتا بسبب الوكالة ضمنا لا قصدا فلا يصح استثناؤه بقوله غير جائز الاقرار
ولا ابطاله بالمعارضة بقوله على ان لا يقر على لانتفاء شرط الاستثناء وهو ان يكون المستثنى مقصودا بصدر الكلام
ليمكن جعله تكلما بالباقى وعند الطرفين وجوزه محمد وقال الاستثناء جائز لكن للخصم ان لا يقبل هذا الوكيل اما انه جائز
فلان من احد معانى الخصومة تناولت الاقرار عملا بمجازها وهو مطلق الجواب لان حقيقتها وهى الانكار مهجورة
شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عادة فصار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب مطلقا مجازا وهذا المجاز
انقلب حقيقة شرعية بدلالة الديانة فان الديانة يحملها على الجواب ويمنعه عن حقيقتها اللغوية وهى
الانكار حتى صارت هذه الحقيقة بمنزلة المجاز ثم هذا الجواب لما كان اعم من الاقرار والانكار صار استثناء الاقرار
منه صرفا للكلام عن حقيقته الشرعية الى المجاز وهو الانكار والخصومة المحضة فصار مغيرا للكلام عن حقيقته
الى مجازه فصح موصولا لا مفصولا واما جواز ان لا يقبل الخصم هذا الوكيل فلانه لما جاز استثناء الاقرار لا
يمكنه الوصول الى حقه الا باقامة البينة فقط وربما لا يتمكن من ذلك له فكان له ان لا يقبل والثانى انه يبايه
تو ... لانه اراد بالخصومة معناها اللغوى وهو الانكار لا معناها الشرعى وهو مطلق الجواب ويستثناء الاقرار
قرر معناها اللغوى فصح موصولا ومفصولا او يكون الاستثناء منقطعا لا متصلا لان الاقرار ليس من جنس
معناها اللغوى وهو الانكار والثالث انه وكل غير جائز الانكار عليه وهو على الخلاف المذكور ايضا على
الاصح فقال محمد انه يجوز لكنه على الطريق الاول لان مجازها وهو مطلق الجواب لما كان شاملا لهما صح
استثناء كل منها عنه نعم لو كان مجازها عين الانكار لا يصح استثناؤه عنها لكنه ليس كذلك لا على الطريق الثانى

له والالزم بطلان الحقيقة لانه استثناء الكل من الكل ولا يصح عند ابي يوسف لكنه لا دليل الاقرار المذكور انما
بل ان الانكار عين الخصومة فيكون استثناء الكل من الكل وقيل ان هذا الجواب لا يجوز اتفاقا لانه يؤدي الى
تعطيل اللفظ بالكلية فان فيه ابطال حقيقته ومجازه اما حقيقته فظاهر لانه استثناء الكل من الكل واما مجازه
وهو مطلق الجواب فلانه يشمل الاقرار والانكار فباستثناء الانكار يتعذر العمل بهما اما الانكار فلانه استثناء الكل
بالكل واما الاقرار فلانه تبع للانكار فلا يبقى مع عدم الانكار الثالث انه وكل بها من غير تعرض لشيء من الاقرار
والانكار فانه يصير وكيلا بالانكار بالاجماع وبالاقرار في مجلس الحكم عند ابي ح ومحمد وعند ابي يوسف
في غير مجلس الحكم ايضا الرابع انه وكل بها غير الانكار والاقرار قالوا انه لا يصح اصلا وعن القاضي النيسابوري
انه يصح ويصير وكيلا بالسكوت في مجلس الحكم حتى يسمع عليه البينة الخامس انه وكل بها جائز الاقرار عليه
يصير وكيلا بالخصومة والاقرار جميعا خلافا للشافعي قوله فان الاقرار مسالمة لا يتناولها الخصومة
اي لا يتناولها باعتبار حقيقتها اللغوية قوله ويستثنى الاكثر من الباقي اه الجار متعلق بالاكثر وصلة الاستثناء
محذوف اي يجوز استثناء الاكثر من الباقي من المجموع المتناول للاكثر والباقي نحو انت طالق ثلاثا الا اثنتين ونحو
له علي عشرة الا تسعة واحترز به عن استثناء الاكثر من المستثنى منه هذا شروع في بيان الاستثناء المستغرق
واعلم انهم اتفقوا على بطلان استثناء الكل من الكل بلفظه نحو عبيدي احرار الا عبيدي ونحو له علي عشرة الا
عشرة وعلى بطلان استثناء المساوي من المساوي منهوما نحو اماي احرار الا مملوكاتي فيكون الكل احرارا
الا اذا عقب الكل المستثنى بما يخرج عن المساواة نحو له علي ثلاثة الا ثلاثة الا اثنين فانه يجوز على ما بينه الشيخ
بخلاف المساوي وجودا نحو عبيدي احرار الا فلانا وفلانا وفلانا ولا عبيد له سواهم فانهم جوزوه مطلقا
لاحتمال الكلام في نفسه بقاء بعض الافراد فلا يكون عبيده حرا وكذا اتفقوا على بطلان استثناء الاكثر
من المستثنى منه نحو له علي تسعة الا عشرة واختلفوا في استثناء الاكثر من الباقي وهو مسئلة الكتاب
وكذا في استثناء المساوي للباقي بعد الثنيا نحو له علي عشرة الا خمسة فذهب الاكثر الى جوازهما وذهب ابو يوسف
والحنابلة والقاضي الى منعهما مطلقا وقالوا يجب ان يبقى اكثر من النصف وذهب البعض الى منعهما اذا كان
العدد صريحا والى جوازهما اذا لم يكن صريحا فلا يجوز نحو له علي عشرة الا خمسة او الا ستة ويجوز نحو اكرم
بني تميم الا الجهال وهم الف والعالم فيهم واحد واستدل الاكثر بوجوه الاول بقوله تعالى ان عبادي ليس لك
عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فانهم قالوا ان من في من الغاوين بيانية فاستثنى الغاوين
وهم اكثر من غيرهم بدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فانه دل ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من
ليس بمؤمن فهو غاو فينتج الاكثر غاو واذا ثبت جواز استثناء الاكثر من الباقي ثبت جواز استثناء

المساوي

المساوي للباقي بالطريق الاولى لانه اقرب الثاني انه لو قال كلكم جايع الا من اطعمته والمطعم الاكثر صح قطعا
الثالث ان فقهاء الامصار اتفقوا على انه لو قال علي عشرة الا تسعة لم يلزمه الا واحد ولولا ان استثناء الاكثر
ظاهر في وضع اللغة في بقاء الاقل لامتنع الاتفاق عليه عادة الرابع ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا
على ما تقدم فشرط ان يبقى بعد الثنيا شيء يصير متكلما به من غير اشتراط القلة والكثرة واستدل المانعون
وهم ابو يوسف ومن تبعه بوجوه الاول ان الدليل منع الاستثناء لكونه انكارا بعد الاقرار لكن خالفنا ذلك
الدليل في الاقل لانه قد ينسى عادة فبقي الدليل معمولا به في غير الاقل واجيب عنه بانا لا نسلم ان الدليل منعه فانه
انكار بعد اقرار لانه كجملة واحدة لما تقدم ان اسناد الحكم بعد اخراج المستثنى فليس فيه حكمان مختلفان
الثاني انه لو قال له علي عشرة الا تسعة دراهم ونصف وثلث درهم يعد مستقبحا ركيكا وما هو الا لانه
استثناء فدل على عدم جوازه واجيب عنه بان استقباحه لا يستلزم عدم صحته لان الشيء قد يستقبح
لامر يقتضي مع صحته في نفسه الثالث انه بيان بطريق الاختصار ولا يتحقق ذلك الا في استثناء القليل لا الكثير
لان العادة ذكر القليل باسمه فالمستثنى اذا كان قليلا لا يذكر باسمه واحدا واحدا الى ما ينتهي الى قبيل
النصف ويبقى المستثنى منه الكثير مختصرا مبينا واما اذا كان المستثنى منه اقل من المستثنى يلزم ان يذكره
منفصلا فلم يبين بطريق الاختصار والجواب لا نسلم ان العادة ذلك بل العادة في باب الاستثناء ان
يذكر المستثنى باسمه قليلا او كثيرا فاذا ذكر المستثنى الكثير بالاسم بقي المستثنى منه القليل مبينا بطريق
الاختصار مثلا لو قال جاءني بنو تميم الا فلانا وفلانا وفلانا الى اكثر من نصف المستثنى منه بقي المستثنى
منه مبينا بطريق الاختصار والتطويل في طرف المستثنى غير معتبر وانما الاعتبار الى بيان المستثنى منه
ثم الوجه الثالث لا يتمشى في استثناء المساوي للباقي والحاصل ههنا ان الكثرة والقلة والمساواة اما بالنسبة
الى الباقي او بالنسبة الى المستثنى منه فعلى الاول اما ان يستثنى الاكثر من الباقي او المساوي له او الاقل منه
والاول والثاني خلافية جوزهما الاكثر ومنعه ابو يوسف والثالث جائز بالاتفاق وعلى الثاني اما ان يستثنى
عين المستثنى منه بلفظه او بمساويه مفهوما او بمساويه وجودا او اكثر منه او اقل منه والاول والثاني
والرابع باطل بالاتفاق والثالث جائز والخامس لا يخلو اما ان يكون الاقل منه اقل من الباقي ايضا فهو جائز
بالاتفاق او يكون مساويا للباقي او اكثر منه وهو الخلافية المذكورة انفا قوله الا اذا عقب على صيغة المجهول والكل
المستثنى قائم مقام فاعله قوله واذا تعقب الاستثناء الجمل المتعاطفة يعني اذا ورد الاستثناء عقيب
جمل معطوفة بعضها على بعض بالواو فلا خلاف في جواز رجوعه الى الجميع والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور
عند عدم القرينة المعينة فقالت الحنفية انه ظاهر في الرجوع الى الجملة الاخيرة فقط وقال الشافعي ظاهر في الرجوع

الى الجميع اى كل واحد منها وذهب بعضهم منهم القاضى ابو بكر والغزالى الى التوقف بمعنى لا ندرى انه حقيقة
فى ايهما من الرجوعين وقال المرتضى انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة فقالوا كل من هذين المذهبين
موافق لمذهب الحنفية فى الحكم اى فى افادة الاخراج عن مضمون الجملة الاخيرة دون غيرها وانما الاختلاف بينهما
وبين مذهب الحنفية فى المأخذ فان الحنفية قالوا انه يرجع الى الجملة الاخيرة ويفيد الاخراج عنها دون غيرها
لدليل العدم فى غيرها وهو ظهور عدم تناوله لغير الاخيرة وقال اصحاب هذين المذهبين يفيد الاخراج
عن الاخيرة دون غيرها لعدم الدليل وهو عدم ظهور تناوله لغير الاخيرة وقال ابو الحسين البصرى
ان تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عن الاولى فللاخيرة والا فللجميع وظهور الاضراب عن الاولى قد يكون
بان يختلفا نوعا بالخبرية والانشائية نحو جائنى القوم واكرم بنى تميم الا الطوال وقد يكون باختلافهما
اسما بان يكون الاسم الذى يصلح مستثنى منه فى احدهما غير الذى فى الاخرى نحو اكرم بنى تميم بنى كلاب الا الطوال
وقد يكون باختلافهما حكما بان يكون مضمون احدهما حكما مخالفا لمضمون الاخرى نحو اكرم بنى تميم واستاجر
بنى تميم الا الطوال وقد يكون باختلافهما اسما وحكما معا نحو اكرم بنى تميم واستاجر بنى كلاب الا الطوال
وعدم ظهور الاضراب عن الاولى بوجهين احدهما بان يكون الاسم الثانى ضمير الاول اتحدا نوعا وحكما معا
او اختلفا نوعا وحكما معا او اتحدا نوعا فقط او حكما فقط مثال الاول نحو اكرم بنى تميم واكرم هم الا زيدا
ومثال الثانى نحو اكرم بنى تميم وهم طوال الا زيدا ومثال الثالث نحو اكرم بنى تميم واستاجرهم الا زيدا فان
الحكم فى الاول هو الاكرام وفى الثانية هو الاستيجار مع اتحادهما فى الانشائية ومثال الرابع نحو اكرم بنى
تميم وهم مكرمون الا زيدا فان الحكم فيهما هو الاكرام وهما مختلفان بالخبرية والانشائية والثانى بان يشتركا
فى غرض نحو اكرم بنى تميم واخلع عليهم الا زيدا متحدان نوعا مختلفان حكما ونحو اكرم بنى تميم وهم مقربون
مختلفان نوعا وحكما والغرض فيهما هو التعظيم هذا تفصيل مذهب ابى الحسين واختار ابن الحاجب انه ان ظهر
انقطاع الاخيرة عن الجملة الاولى بامارة فالاستثناء للاخيرة وان ظهر الاتصال بالاولى فللجميع وان لم يظهر شىء من
الانقطاع والاتصال وجب التوقف ولا يخفى عليك ان مرجع هذا الى التوقف لان القائل بالتوقف انما يقول
به عند عدم القرينة ووجه ما اختاره ابن الحاجب ان الاتصال يجعلها كالجملة الواحدة والانقطاع
يجعلها كالاجانب والاشكال بينهما يوجب الشك والشك التوقف هذا تحرير المذاهب احتجت الحنفية
بوجوه الاول ما ذكره الشارح رحمه الله بقوله ان الرجوع اليها متحقق على التقديرين والى غيرها محتمل توضيح
ان الاستثناء لكونه غير مستقل يقتضى مرجعا بالضرورة وما وجب ضرورة يقدر بقدرها ويكفى فيها الرجوع
الى جملة واحدة من الجميع ثم الجملة الاخيرة منه هى المتحققة لكونها مرجعا على التقديرين اى سواء رجع اليها فقط

او الى الجميع فيحمل عليها لتيقنها واما رجوعها الرجوع الى غير الجملة الاخيرة من الجميع فغير متيقن بل محتمل فلا يرجع
الى غيرها لا منفردة لعدم تيقنها ولا منضمة مع الاخيرة لعدم الحاجة اليها لاندفاع الضرورة بالاخيرة فقط فلو
قيل ان الواضع يجوزان يضع الاستثناء فى صورة تعدد الجمل المتقدمة عليه للعود الى الجميع وفى لا يجوز العود الى
الاخيرة فقط كما اذا قام دليل على عوده الى الجميع فانه لا يعود الى الاخيرة فقط قلنا لا يجوز ذلك لان
المركبات موضوعة من حيث مفرداتها ووضع الاستثناء فى المفردات للاخراج واما ان يكون المخرج منه جملة
او جملا فلا مدخل له فى ذلك ولو سلم ذلك ولكن يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل الثانى ما اشار اليه بقوله
مع ان حكم الاولى بكمالها متيقن اى يعنى ان حكم الجملة الاولى بكمالها متيقن ورفعه برفع البعض بالاستثناء
مشكوك فيه لجواز رجوع الاستثناء الى الاخيرة والمتيقن لا يزول بالشك فلا يرجع الى الاولى بل الى الاخيرة
فان قيل لا نسلم ان حكم الاولى متيقن اذ لا تيقن مع جواز كون الاستثناء للجميع ورفع حكمه قلنا ان هذا
الاحتمال انما نشأ بعد ذكر الاستثناء باحتمال عوده الى الاخيرة او الى الجميع وحكم الاولى متيقن فى اول ما ذكر
لان الظاهر عدم الاقرار بالانكار بعده وقوله رحمه الله والمتحقق راجع الى الوجه الاول فى مقابلة المحتمل
المذكور فيه وقوله المتيقن راجع الى الوجه الثانى فى مقابلة المشكوك المذكور فيه على ترتيب اللف والنشر
الثالث ان الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى فكان مانعا من تعلق الاستثناء به فكان كالسكوت
فان قيل لا نسلم كونها حائلة وانما تكون حائلة لو لم يكن الجميع بمثابة جملة واحدة لكنه كذلك للعطف قلنا جعل جمل
متعددة واحدة للعطف خارج عن قانون كلامهم ومجرد العطف لا يجعله كذلك اذ القران فى النظم لا يوجب
القران فى الحكم والعطف انما يوجب الاولى فقط واستدل عليه بعض اصحابنا بوجه رابع وهو ان الاستثناء
لو رجع الى الجميع دون الاخيرة لرجع فى قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء
فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك
واصلحوا الى الجميع ايضا اعنى فاجلدوهم ولا تقبلوا لهم واولئك هم الفاسقون لكن اللازم باطل فالملزوم مثله
اما الملازمة فلان قاعدتهم كلية واما بطلان اللازم فلانه لو رجع الى الجميع لزم سقوط الجلد بالتوبة لكنه لم
يسقط بها بالاتفاق فعلم انه راجع الى الاخيرة اعنى واولئك هم الفاسقون ولا يخفى عليك ان هذا انما يثبت
عدم رجوعه الى الاول اعنى فاجلدوهم ثمانين لا الى الثانى ايضا لان الاتفاق على عدم سقوط الجلد لا على عدم
سقوط عدم قبول شهادتهم لان شهادتهم مقبولة بعد التوبة عند الخصم فيجوز ان يرجع الى مجموع الجملتين
معا على ما هو كذلك عند الخصم لا الى الثلاث فلا يصلح الاستدلال الا للحنفية بل يصلح للخصم حتى استدل بعض اصحاب
الشافعى بهذه الاية على مذهبه بان قال ان الاستثناء راجع الى مجموع الجملتين اعنى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا

واولئك هم الفاسقون حتى قبلت شهادتهم ودفع فسقهم بعد التوبة وانما لم يرجع الى الثلاثة لمانع يمنع عن رجوعه
الى الاول وهو ان الجلد حق الادمي فلا يسقط بالتوبة وانما يسقط باسقاط المستحق من الادمي ولهذا اورد الشارح
رحمه الله هذه الاية في صورة المثال وقال مثاله ولم يورده في صورة الاستدلال ثم في كون هذه الاية مثالا لما نحن فيه
بحث لانه مبني على كون واولئك هم الفاسقون عطفا على الامر والنهي قبله وقد ذكر في محله ان عطف الجملة الاسمية الخبرية
على الفعلية الانشائية لا يجوز لكمال الانقطاع بينهما واعلم ان الظاهر من كلام المصنف ان هذا الخلاف مختص بالاستثناء
المتصل حيث اورده في اثناء بحث المتصل قبل الشروع الى المنقطع لكن الظاهر من كلامهم انه ليس بمختص بالمتصل بل يجري
في المنقطع ايضا فانهم اختلفوا في الاستثناء في اية القذف انه متصل او منقطع مع اختلافهم في انه راجع الى الجميع او الى الاخيرة
فقال فخر الاسلام ومن تبعه انه منقطع واختلفوا في وجهه فقيل ان المستثنى وان دخل في الصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه
على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم اخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا وقيل ان المستثنى غير داخل في
الصدر لان التائب ليس بفاسق لزوال فسقه بالتوبة وقال بعض المحققين انه متصل والمستثنى منه ليس الفاسقون
بل اولئك او الضمير في الفاسقون وعلى التقديرين ان التائبين داخل في المستثنى مخرج عن الحكم بالفسق كما في قولهم
القوم منطلقون الا زيدا فانه متصل لدخوله في القوم خارج عن الحكم بالانطلاق قوله والشافعي صرفه الى الكل
احتجوا بوجوه الاول ما ذكره الشارح وصواب جواب الثاني ان العطف يصير المتعدد كالمفرد فلا فرق بين قولنا
اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب وبين قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة الا من تاب
ولا شك انه لا يعود في المفرد الى الاخير فكذلك في الجمل قلنا قياس الجمل على المفرد قياس مع الفارق الثالث انه لو قال
والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله عاد الى الجميع اتفاقا فكذا فيما نحن فيه قلنا انه شرط لا استثناء
وهو غير محل النزاع فان قيل الاستثناء كالشرط في كونه مخصصا متصلا وبيان تغيير قلنا انه قياس في اللغة
مع الفرق بينهما ولو سلم لكن الشرط وان تأخر لفظا فهو مقدم تقديرا والاستثناء ليس كذلك ولو سلم فهذا رجع الى الكل
لوجود القرينة الدالة على اتصال الجمل وهو اليمين عليها والكلام فيما لا قرينة فيه الرابع هو صالح للجميع فالقول بالعود
الى البعض تحكم فيعود الى الكل قلنا ان صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر فانه صالح للجميع وليس بظاهر
فيه قوله ولا بد فيه اي في المنقطع انما اشترط فيه التعلق بالصدر لئلا يكون اجنبيا منه وانما اشترط المخالفة
باحد الوجهين ليصح كونه استثناء ولا منع عن الجمع بين الوجهين قوله بخلاف ما جاءني زيد اه فان الاستثناء فيه
لا تعلق له بالصدر قوله واما التعليق اه لما ذكر ان مفهوم التعليق اي الشرط غير معتبر عندنا ومعتبر
عند الشافعي ثم ذكر انه بيان تغيير بالاتفاق اراد ان يذكر كيفية مغيريته فقال اصحابنا انه مغير للعلة
عن عليتها وقال الشافعي انه مغير عن حكمها بناء على ان تأثير التعليق في منع العلة عندنا وفي حكمها والحكم

انما

انما يمتنع لعدم علته بناء على العدم الاصلي لا لمنع التعليق اياه قصدا او في منع الحكم عند
الشافعي فيمتنع الحكم عنده لمنع التعليق اياه على ما سيصرح به توضيحه ان قولنا انت طالق
مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق بدون التعليق بالشرط واذا قيد بالشرط اللغوي مثل
ان دخلت الدار لا يقع الطلاق بالاتفاق ايضا لكنهم اختلفوا في طريق عدم الوقوع فقال
اصحابنا الحنفية انه لا يقع بناء على العدم الاصلي لعدم العلة لان التعليق منع العلة عن العلية
فلم تبق علة وانما منع العلة لانه داخل عليها قصدا فيمنعها لا على حكمها حتى يمنعه قصدا وانما دخل
على العلة لا على الحكم لان المذكور هي العلة لا الحكم ولكون المذكور قبل الشرط هو العلة لا الحكم قالوا
المعتبر من الحكم ما هو بين الشرط والجزاء لا ما في الجزاء بمعنى ان الشرط والجزاء جزئي الجملة الشرطية
والحكم اي النسبة التامة الاتصالية بينهما لا في الجزاء ولو كان المذكور قبل الشرط هو الحكم
لما كان كذلك بل يكون الحكم في الجزاء وحده وانما قالوا ان الحكم في الشرطية بين الشرط و
الجزاء لان مضمون الشرطية ايقاع الحكم الاتصالي على تقدير وجود الشرط لا مطلقا فلا
يكون الحكم الا بين الشرط والجزاء لا في الجزاء فقط واذا كان داخلا عليها قصدا منعها عن اتصالها
بمحلها واذا منعها عن اتصالها بمحلها لم ينعقد علة واذا لم ينعقد علة انتفى الحكم لعدم علته
بناء على العدم الاصلي لا لتأثير التعليق في اعدامه فقوله رحمه الله واذا كان اه احد مقدمتي
الدليل على منع العلة وفيه اشارة الى دفع ما يتوهم ان قوله انت طالق قد صار موجودا
فلا وجه لجعله معدوما بالتعليق فينبغي ان يجعل التعليق مانعا للحكم كما قال الخصم ووجه الدفع
انا لا نجعل قوله انت طالق معدوما ولكن نجعله ممنوعا بالتعليق عن وصوله الى المحل وبعدم
الوصول الى المحل لم ينعقد علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا تصير
علة بعدم الاهلية والمحلية كالبيع من المجنون والصبي فانه لا ينعقد علة لعدم الاهلية وكبيع
الحر والخمر ونحوهما فانه لا ينعقد علة ايضا لعدم المحلية فكذلك لا ينعقد انت طالق علة في قوله
انت طالق ان دخلت الدار لعدم اتصاله بمحله بسبب التعليق كذا قالوا وفيه بحث وهو ان
المانع في بيع المجنون والصبي وفي بيع الحر والخمر يمنع انعقاد العلة حتى لا وجود للعلة اصلا
كانقطاع الوتر حيث يمنع اصل الرمي بعد القصد اليه واما التعليق فيما نحن فيه فانما يمنع
تمام العلة لا انعقاده كاصابة السهم بعد الرمي حائطا او فرسا فرده من سننه ولم يصل
الى المحل فان قيل لما لم يتصل بالمحل كان ينبغي ان يلغو اصلا كما اذا قال لاجنبية انت طالق فانه يلغو

لايفيد اصلا قلنا لما كان ما نحن فيه مرجو الوصول الى المحل بوجود الشرط والحال التعليق
جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا وعلة كشرط البيع فان لم عرضية ان يصير
سببا بوجود الشرط الافي المجلس حتى لو علقه بشرط لايرجى وجوده ولايمكن
الوقوف عليه لغا مثل انت طالق ان شاء الله تع ومثل انت طالق ان كان الله يعذب
المشركين فانه لغو حتى لاتطلق امرأته اصلا اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المراد بالمشركين
هو الجميع لان اللام فيه للعهد للاستغراق اذ لا عهد ولا جنس وهو ظاهر ولانعلم تعذيبه
تع جميع المشركين لان من المشركين من لايعذب بسبب حسن الخاتمة وهذا التحقيق
ما قال قاضيخان في باب التعليق في هذه المسئلة لان من المشركين من لايعذب قوله
فزمان وجود العلة هو زمان وجود الشرط فاذا وجد الشرط وجد العلة بتمامها
لان ارتفاع المانع جزء من العلة التامة عندنا فاذا وجد الشرط وجد ارتفاع المانع وهو
التعليق بالشرط فتتم العلة فهذا سر ما قالوا ان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط
فان قيل ان المجنون اذا قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار فدخلت الدار لاتطلق ولو كان
المعلق بالشرط منجزا عند وجود الشرط لطلقت بالدخول قلنا انما يكون منجزا عند وجود
الشرط لو كان اصل العلة منعقدة لكنها لم تتم بالتعليق وكلام المجنون لم ينعقد في الاصل بل هو
لغو قوله اى اذا كان زمان العلة هو زمان الشرط جاز تعليق ما يصح تعليقه من التصرفات
الشرعية كالنكاح والطلاق والعتاق والخلع والرهن ونحوها بالملك عند ولم يجز تعجيل النذر
المعلق بان قال لله على ان اتصدق بعشرة دراهم ان فعلت كذا فتصدق بها عن النذر قبل
الشرط لم يجز عندنا ولا تعجيل كفارة اليمين بالمال قبل الحنث بان اعتق قبل الحنث رقبة
او اطعم او كسى عشرة مساكين خلافا للشافعي في الفصول الثلاثة وقال اصحابنا ان تعليق
ما يصح تعليقه بالشرط لايصح الا في الملك او مضافا الى الملك اما الاول فكقوله لمنكوحته انت
طالق ان دخلت الدار فيقع الطلاق عند وجود الشرط بالاتفاق لان الملك لما كان قائما
عند التعليق كان الظاهر بقاؤه الى وقت الشرط استصحابا وهو وقت تمام العلة عندنا فيقع
الطلاق بالضرورة واما الثاني ففيه خلاف الشافعي ومالك فقال اصحابنا يجوز اضافته
اى تعليقه الى الملك او ما يفضي الى الملك خصوصا وعموما على ما اشار اليه رحمه الله في تمثيله
وقال الشافعي لايجوز لا خصوصا ولا عموما وقال مالك لايجوز عموما نحو كل امرأة اتزوجها

طالق

طالق لايجوز وان خصص ببلد او قبيلة بان قال كل امرأة من مصر او من بني تميم او كل امرأة
ثيب اتزوجها طالق جاز لان في التعميم سد باب النكاح على نفسه فلا يجوز قلنا لانم انه سد
باب النكاح عليه لان كلمة كل يقتضي التعميم لا التكرار فيمكنه ان يتزوجها بعد ما وقع الطلاق
عليها واما الثاني والثالث فلان التعجيل قبل السبب لايجوز بالاتفاق والسبب عندنا انما يصير
سببا عند وجود الشرط في باب النذر وعند الحنث في اليمين فلا يجوز التعجيل قبله وقال
الشافعي ان قوله لله على ان اتصدق بعشرة سبب تام لايجاب العشرة في الحال الا ان
الشرط اخر وجوب الاداء الى زمان وجوده فاذا ادى قبله كان الاداء واقعا بعد
انعقاد السبب فيجوز وكذا اليمين نفسه سبب للكفارة ولهذا يضاف الكفارة اليها
فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها فاذا ادى قبله كان الاداء بعد انعقاد
السبب فيجوز والجواب ان السبب في النذر ليس هو النذر وحده بل مجموع النذر والشرط
وفي اليمين هو الحنث واليمين شرط وذلك لوجهين احدهما ان اليمين انعقدت للبر وضعت
لا لافضاء اليه والكفارة انما يجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع
افضاء الشيء الى ما لايتحقق الا عند عدمه الثاني ان السبب يجب تقرره عند وجود
المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذي هو
نقض اليمين فيكون السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة لكنها لاتوجد بدون
اليمين فيكون شرطا واعترض على الاول بانه لم لايجوز ان يفضي اليمين الى الكفارة بطريق
الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام يمنعان عن ارتكاب محظوراتهما وبعد
الارتكاب يصيران سببين لوجود الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لايجوز ان يبقى
الحلف اعني الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق
وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل اى البر لا للبقاء والحلف يخلفه في البقاء واجيب عن الاول
بان الاصل الملائمة بين السبب والمسبب ولا ملائمة بين اليمين والكفارة حقيقة ولا ضرورة
في اعتبار الملائمة بطريق الانقلاب مع وجود الحنث وعن الثاني بان المهر يبقى مع وجود
العلة اى النكاح كما يبقى بعد عدمه بخلاف الكفارة فانها تتوقف على عدم اليمين ولا تصور
لها البقاء مع وجود العلة اصلا فلا يقاس احدهما على الاخر قوله قال الشافعي التعليق
يمنع الحكم اعلم ان المانع من الحكم ثلاثة مانع يمنع ابتداء الحكم بعد انعقاد العلة وهو خيار

الشرط فانه يمنع ثبوت حكم البيع وهو خروج المبيع عن ملك البايع ومانع يمنع تمام الحكم
بعد ثبوته وهو خيار الرؤية للمشتري ومانع يمنع لزومه كخيار العيب والذي ظهر من كلام الشـ
ان التعليق بالشرط يمنع ابتداء الحكم حيث قال يمنعه عن الثبوت ثم قال بمنزلة خيار الشرط قوله
باعتبار مدلوله الذي هو النسبة التامة اعني الايقاع لا الوقوع كما سيظهر لك عند بيان مبنى
النزاع بيننا وبين الشافعية واما المراد بالحكم في قوله واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم
فهو بمعنى الوقوع لا الايقاع تأمل قوله واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم هذا هو المشهور
في كتب الاصول والفروع من الحنفية ولا يخفى عليك انه ينزع الى تخصيص العلة وهم لا يقولون به
فالاولى ان يقول لانم ان خيار الشرط يمنع الحكم بل يمنع تمام العلة مثل التعليق بالشرط لان العلة هو
البيع بلا شرط الخيار لا مطلقا ولا مع شرط الخيار قوله اذ الزمان من لوازم الوقوع فيكون ذكر
الغد في انت طالق غدا مثلا لتعيين زمان الوقوع لا لمنع الحكم بخلاف التعليق على الشرط فانه
يمين واليمين لتحقيق البر وفيه اعدام لموجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى
وجود الحكم فكان مانعا له قوله اي مبنى النزاع انه فعلى هذا يكون النزاع بيننا وبينهم لفظيا
قوله فلان من حلف لا يعتق انه لو قال والله لا يعتق ثم قال لعبده انت حر ان دخلت الدار
لا يحنث في يمينه قبل دخول الدار بالاتفاق لعدم شرط الحنث وهو وجود الاعتاق منه
ولم يوجد لمنع التعليق المذكور اياه لان المعلق على الشرط هو الايقاع لا الوقوع ولو كان هو
الوقوع لوجد الايقاع ولزم الحنث قوله قد رده المراد هو الشريف العلامة في حاشية المطول
حيث قال في المطول ان مفهوم الشرطية بحسب اعتبار المنطقيين غيرها بحسب اعتبار
اهل العربية لانا اذا قلنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فعند اهل العربية النهار محكوم
عليه وموجود محكوم به والشرط قيد له ومفهوم القضية ان الوجود ثبت للنهار على تقدير
طلوع الشمس فظاهر ان الجزاء باق على ما كان عليه من احتمال الصدق والكذب وصدقها
باعتبار مطابقة الحكم بثبوت الوجود للنهار ح وكذبها بعدمها واما عند المنطقيين فالمحكوم
عليه هو الشرط والمحكوم به هو الجزاء ومفهوم القضية الحكم بلزوم الجزاء للشرط وصدقها باعتبار
مطابقة الحكم باللزوم وكذبها بعدمها فكل من الطرفين انخلع من الخبرية واحتمال الصدق
والكذب وقالوا ان الشرطية تشارك الحملية في انها قول جازم موضوع للتصديق
والتكذيب وتخالفها بان طرفيها مؤلفان تأليفا خبريا وان لم يكونا خبرين وبان الحكم

فيها

فيها ليس بان احد الطرفين هو الآخر بخلاف الحملية الا ترى ان قولنا كلما كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود مفهومه عندهم ان وجود النهار لازم لطلوع الشمس وعند النحاة ان
التقدير النهار موجود في كل وقت طلوع الشمس وظاهر انه جملة خبرية قيد مسنده بمفعول
فيه فكم بين المفهومين فرق انتهى ورده الشريف العلامة وقال ان الحكم الاخباري في الشرطية
متعلق بارتباط احد الطرفين بالآخر لا بالنسبة بين اجزاء الجزاء وان ما ذهب اليه المنطقيون
لا يخالف كلام اهل العربية في الحكم المذكور كيف وهم بصدد بيان مفهومات القضايا
المستعملة في العلوم والعرف وقد صرح النحويون بان كلم المجازات يدل على سببية الاول
ومسببية الثاني وفيه اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء لا الحكم
بين اجزاء الجزاء ومبنى هذا الرد على تحقيق لطيف وهو ان الخبر اذا قيد حكمه بزمان
او بقيد آخر كان صدقه بتحقق حكمه في ذلك الزمان او مع ذلك القيد وكذبه بعدمه
فيه او معه واذا لم يقيد فصدقه بتحققه في الجملة وكذبه بمقابله فاذا قلت اضرب زيدا
واردت الاستقبال فان تحقق ضربك اياه في وقت من الاوقات المستقبلة كان صادقا
والا فكاذبا وكذلك اذا قلت اضربه يوم الجمعة او قائما فان صدقه متى تحقق ضربك اياه
وتحقق ذلك القيد معه فان لم تضربه او ضربته في غير يوم الجمعة او في غير حال القيام
كان كاذبا وكذا اذا كان القيد ممتنعا كقولك اضربه في زمان لا يكون ماضيا ولا حالا
ولا مستقبلا فان الخبر يكون كاذبا وبالجملة انتفاء القيد سواء كان ممتنعا او غير ممتنع
يوجب انتفاء المقيد من حيث هو مقيد فيكذب الخبر الذي يدل عليه وكيف لا
وقولك اضربه يوم الجمعة او قائما مشتمل على وقوع الضرب منك عليه وعلى كون
ذلك الضرب واقعا يوم الجمعة او مقارنا بحال القيام فلو فرض انتفاء القيام
مثلا لم يكن الضرب المقارن له موجودا فينتفي مدلول الخبر فيكون كاذبا سواء وجد
منك ضرب في غير حال القيام او لم يوجد اذا عرفت هذا فاعلم انك اذا قلت ان
ضربني زيد ضربته فلو كان معناه اضربه في وقت ضربه اياي لم يكن صادقا الا اذا
تحقق الضرب مع ذلك القيد فاذا فرض انتفاء القيد اعني وقت ضربه اياك لم يكن
الضرب المقيد به واقعا فيكون الخبر الدال على وقوعه كاذبا سواء وجد منك الضرب
في غير ذلك الوقت او لم يوجد وذلك باطل قطعا لانه اذا لم يضربك ولم تضربه وكنت

بحيث ان من يك ضربته عد كلامك هذا صادقا عرفا ولغة واعتبر هذا بقوله تعالى
ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين فانه كلام صادق وليس لطرفيه صدق وتحقق
اصلا ومن هذا التحقيق ظهر حقية الرد المذكور وان الشرط ليس كسائر القيود
من المفعول والحال والظرف لان الشرط غير حال المقيد به في صدقه وكذبه دون سائر
القيود وان الحكم في الشرطية بالاتصال بين الشرط والجزاء دائما وان وقع الجزاء انشاء
فان معنى قولك ان جاءك زيد فاكرمه ان جاءك فاكرامك اياه لازم او انت مأمور
باكرامه قوله عند محمد وابو يوسف مع على ما هو المذكور في الفروع قوله لم يتعلق لعدم
الرابط قوله فلا يحنث اي في يمينه ان حلفت بطلاقك فعبدي كذا وكذا المراد بقوله فيحنث
قوله بان يذكر اي كل من الشرطين بلا فصل ولا عاطف بينهما اعلم ان المراد بالشرطين
ههنا الفعلان اللذان يتعلق بهما الطلاق او العتاق مثلا بحرف الشرط ولا يقع ذلك المعلق
الا بهما معا لا باحدهما ولكن ذلك قد يكون بعطف احدهما على الاخر والجزاء مؤخر عنهما
او مقدم عليهما وحرف الشرط مكرر نحو ان كلمت زيدا وان ضربت عمرا فانت حر ففيه
لا يقع العتق حتى يوجد الشرطان معا على قول محمد ويقع باحدهما على ما روي عن ابي
يوسف والمختار قول محمد لانه عطف شرطا محضا على اخر مثله ولا حكم له ثم ذكر الجزاء
فيتعلق بهما فصارا شرطا واحدا فلا يقع الا بوجودهما معا ويشترط الملك عند اخرهما
الا انه اذا نوى الوقوع باحدهما يصدق لانه نوى ما يحتمل تصحيحه وفيه تغليظ على نفسه
وفي تقدم الجزاء نحو انت طالق ان اكلت كذا وان شربت كذا يقع الطلاق باحدهما
وجد اولا وانحلت اليمين على ما صرح به في الخلاصة وقد يكون بغير عطف مع تكرر
حرف الشرط والجزاء مؤخر او مقدم وهو مسئلة الكتاب اما الاول نحو ان دخلت
الدار ان كلمت فلانا فانت حر فلا يقع العتق ما لم يوجد الكلام اولا ثم دخول الدار
فيقدم المؤخر ويؤخر المقدم حتى لو كان الامر بالعكس لم يقع العتق لفقد الشرط وذلك
لانه تعذر جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف العطف وكذا تعذر جعل الثاني مع الجزاء
جزاء للاول لعدم حرف الجزاء وكذا تعذر فصل احدهما عن الاخر لانه ح يلزم ان يلغو
الشرط الاول لبقائه بلا حكم وكلام العاقل لا يلغى ما امكن وقد امكن ههنا بتقديم المؤخر
وتأخير المقدم في التقدير لانه ح يصير الشرط الاول مع جزائه جزاء للشرط الثاني مقدما عليه

وفي

وفي مثله لا يحتاج الى دخول الفاء لان الجزاء اذا قدم يستغني عن الفاء وباعتبار
التقديم والتأخير صار الشرط المقدم اعني ان دخلت جزاء فاستغنى عن الفاء
فصار تقدير الكلام فيما نحن فيه ان كلمت فلانا فان دخلت الدار فانت حر فصار
ان دخلت الدار مع جزائه جزاء للاول قطعا ولذا دخل فيه الفاء فصار الشرط
الثاني اعني الكلام شرط انعقاد اليمين لكونه مقدما والدخول شرط انحلاله
لكونه مؤخرا واما الثاني نحو انت حر ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فيقدم المؤخر
ويؤخر المقدم فيه ايضا فيصير تقديره ان كلمت فلانا فانت حر ان دخلت الدار
فالثاني شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على قياس الاول الا ان تقديم الثاني ههنا
اولى لانه غير متصل بالجزاء بخلاف الاول فان الجزاء فيه متصل بالثاني هذا هو المشهور في
كتب اصحابنا لكن المنقول عن الاسبيجابي ان هذا اي اعتبار التقديم والتأخير في العربية
واما في الفارسية فلا بل فيها يقدم المقدم ويؤخر المؤخر على حاله وفي الخلاصة وعليه الاعتماد
وعلله في القنية بانهم لا يريدون به الا تعليق الجزاء بجملتها او بكل واحد منها وهو الاظهر
لانهم يريدون به التغليظ على انفسهم بايمان كثيرة لكن يذكرون الجزاء بعدها اختصارا
فيحنث انتهى ثم هذا فيما اذا لم يكن الشرط الثاني مرتبا على الاول عادة لانه لو كان
مما يترتب الثاني على الاول عادة لكان كل شرط في موضعه في العربية ايضا لانه
ح يقدر كلمة ثم بينهما عرفا نحو ان اكلت ان شربت فانت طالق فانه ان اكل ثم شرب
يقع الطلاق وان عكس لا ولو قال ان شربت ان اكلت يؤخر المقدم ويقدم المؤخر
على ما تقدم لكونه عكس الترتيب العادي على ما صرح به ابن نجيم وقد يكون بتوسط
الجزاء بين الشرطين مع تكرر حرف الشرط على ما اشار اليه بقوله واذا تخللهما الجزاء
ففيه يقرر كل شرط في موضعه بلا اعتبار تقديم وتأخير ويكون الاول شرط الانعقاد
والثاني شرط الانحلال نحو ان تزوجت امرأة فهي طالق ان كلمت فلانا فالتزوج شرط
الانعقاد والكلام شرط الانحلال فلو تزوج امرأة ثم كلم فلانا يقع الطلاق ولو عكس لا
وكذا لو تزوج امرأة اخرى بعد الكلام لا تطلق هي لان الشرط الثاني لحق اليمين وما كان
كذلك لا يكون شرطا لانعقاد اليمين بل لانحلاله والا يكون لغوا فاذا كلم انحلت اليمين فالتي
تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد انحلال اليمين بالحنث فلا تطلق والتي تزوجها قبل الكلام

تزوجها واليمين باقية فتطلق وقد يكون بتوسط الجزاء بينهما مع تكرر حرف الشرط
مع العاطف بينهما نحو ان كلمت فلانا فامرأته طالق وان كلمت فلانا ففيه يقع الطلاق بكلام
ايهما وجد وبطلت اليمين على ما في الخلاصة وعلى هذا لا يكون الاول شرط الانعقاد والثاني
شرط الانحلال بل كل منهما شرط الانحلال وقد يكون بلا تكرر حرف الشرط والجزاء مقدم
نحو انت طالق ان اكلت كذا وشربت كذا وكلمت كذا ففيه لا يقع الطلاق حتى يجتمع
لان المجموع شرط واحد الا ان ينوى الوقوع بكل واحد منها فيصدق وكذا لو اخر الجزاء
عنها الكل شرط واحد على ما روى عن ابى القاسم الصفار وهو مختار اكثر المشايخ وقال
محمد بن الفضل كل واحد شرط على حدة والمص رحمه الله لم يذكر صورة العطف اصلا ولا
صورة عدم تكرر حرف الشرط روما للاختصار قوله لان حق الشرط التقدم
لانه قسم من الكلام فحقه ان يشعر به من اول الامر ليعلم نوعه اجمالا ثم شخصه تفصيلا
كما فعلوا ذلك في الاستفهام والتمنى والقسم والنفى ومن اجل هذا قالوا في نحو اكرمك
ان دخلت الدار ان ما تقدم من الجزاء خبر لا جزاء وانما الجزاء مقدر بعد الشرط تقديره
اكرمك ان دخلت الدار اكرمك لكنه حذف لدلالة الخبر المقدم وانما صير الى الحذف رعاية
لتقدم الواجب كما وجب في الاستفهام والقسم هذا واعترض عليه بعض المحققين بانهم
ان عنوا به انه ليس بجزاء في اللفظ فمسلم والا الجزم وان عنوا به انه ليس بجزاء لا في اللفظ
ولا في المعنى ففاسد اذ نعلم قطعا انه لا يدل الا على اكرام مقيد بقيد دخول الدار ولذلك
لو لم يدخل ولم يكرم لم يعد كاذبا فعلم انه جزاء معنى فان قيل ان تعليق الاكرام بالدخول
يقتضى انه لا يتحقق بدون الدخول والحال ان اطلاقه اولا يدل على جواز تحققه بدونه
فتنافيا قلنا ممنوع لان التعليق انما يدل على تقييد الاكرام بالدخول في ثاني الحال لا في الحال
الاطلاق والشيء الواحد يجوز تقييده بعد اطلاقه ولا يخفى عليك انه لا يلزم من كونه
مقيدا بالدخول لا يقتضى كونه جزاء معنى بل غاية ما يقتضى هذا التقييد كونه غير مستقل
معنى بل هو مقيد بالشرط المذكور ولا يلزم منه كونه جزاء له فيجوز ان يكون الجزاء هو المقدر
بعد الشرط دالا على كون ذلك المقيد مقصود التعليق بالشرط المذكور وتحقيقه ان
ذلك المقدم اعنى اكرمك لما كان مستقلا لفظا عومل معاملة الاستقلال لفظا حتى لم يجزم
بالشرط المذكور بعده واطلق عليه انه خبر ولما لم يستقل معنى لتعلقه بالشرط قدر الشرط

جزاء يدل على ان ذلك المستقل المقدم لفظا مقصود التعليق بالشرط واطلق عليه القول
ان المذكور جزاء فروعيت فيه الجهتان قوله من حيث تعلقها تعليل للنقصان قوله
فظهر الفرق حاصله ان حق الشرط التقدم وحق الاستثناء التأخر فان قيل ان الشرط المؤخر
بعد تقديمه على ما ينصرف اليه من الجزاء المقدم فلو انصرف الى الاخيرة قدم عليها فقط
دون الجميع فلا يصلح ذلك فارقا بينه وبين الاستثناء في الصرف الى الجميع او الى الاخيرة قلنا
عطف الجمل المتقدمة بعضها على بعض يمنع صرفه الى الاخيرة فقط والا يلزم لغوية الاولى
قوله واضمار الفعل فيه ما فيه قوله بما لم يوضع له وهو السكوت فان الموضوع للبيان هو
النطق لا السكوت قوله منه اى من بيان الضرورة شروع في بيان نوعه قوله بيان لنصيب
الاخ فكأنه قال فلابيه الباقي قوله اى الذى من شأنه التكلم يريد ان المتكلم مجاز عن الساكت
وانما عبر عنه بالمتكلم لكون سكوته بمنزلة الكلام في البيان قوله ولم يسبقه تحريم فانه لو سبقه
تحريم لا يكون سكوته بيانا بل يكون نسخا على ما سيصرح به في فصل تقرير النبى عم قوله
ان يفدى الاولاد اى يأخذها بالقيمة لان ولد المغرور حر بالقيمة قوله على ان المنافع لا تضمن
بالاتلاف المجرد بل يضمن بعقد الاجارة وشبهها كالاجارة الفاسدة وفيه اشارة الى ان
منافع المغصوب لا يضمن الا ان يكون مال اليتيم او مال الوقف او معدا للاستغلال الا ان
يكون فيه شبهة ملك كبيت سكن فيه احد الشريكين او شبهة عقد كبيت الرهن فان كلا
من هذه الشبهة يسقط الضمان في المعد للاستغلال اى ضمان اجر المثل قوله واقرارا بحال
في الناكل هذا عندهما وقال ابو ح النكول ليس باقرار لان الامتناع عن اليمين كما يدل
على الاحتراز عن اليمين الكاذبة يدل على الاحتراز ايضا عن نفس اليمين والفداء عنها
اقتداء بالصحابة وعملا بظاهر قوله تع ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم واليمين انما وجبت
لرعاية حق المدعى لا لذاتها وذلك يحصل بالبذل والفداء فيحمل امتناعه على اختيار البذل
فكان النكول بذلا لا اقرارا قوله احسن من توجيه القوم فانهم قرروا باب بيان الضرورة
على اربعة انواع النوع الاول ما هو في حكم المنطوق ومثلوه بنحو قوله تع وورثه ابواه فلامه
الثلث والنوع الثانى ما ثبت بدلالة حال المتكلم ومثلوه بسكوت صاحب الشرع وبسكوت الصحابة
وبسكوت البكر وسكوت الناكل ونحوها والنوع الثالث ما ثبت ضرورة الدفع ومثلوه بسكوت
المولى حين يرى عبده يبيع ويشترى وبسكوت الشفيع والنوع الرابع هو ما ذكره بقوله

والاثم لو ارتكاب الحرام اذ لا يجوز من النبى عم اى بعض الناس على محظور والانبياء معصومون عنه

جزاء

ما ثبت ضرورة اختصار الكلام والشارح رحمه الله جعل السكوت كله نوعا واحدا وانما
كان احسن لان فيه تقليلا للاقسام ولان كون السكوت بيانا انما كان باعتبار دلالة حال
المتكلم اى الساكت وهو مطرد في كلها كان كلها نوعا واحدا واعلم ان السكوت قد يكون
بيانا للضرورة وقد لا يكون بيانا اما الاول ففي مواضع كثيرة ستة منها ما ذكره المص
وقد بلغت جملتها الى سبع وثلثين على ما صرح به في القاعدة الثانية عشر من الاشباه
واما الثاني ففي مواضع ايضا منها انه لو رأى اجنبيا يبيع ماله فسكت ولم ينهه لم يكن اذنا
بوكالة للبيع ومنها انه لو رأى القاضي الصبي او المعتوه او عبدهما يبيع ويشتري فسكت
لا يكون اذنا في التجارة ومنها انه لو رأى المرتهن الراهن يبيع الرهن لا يبطل الرهن بسكوته
ولا يكون رضى ومنها انه لو رأى غيره يتلف ماله فسكت لا يكون اذنا باتلافه ومنها انه
لو رأى عبده يبيع عينا من اعيان المالك فسكت لم يكن اذنا على ما ذكره الزيلعي في
المأذون ولا يخفى عليك الفرق بين هذه المسئلة وبين ما ذكره المص من سكوت المولى
حين رأى تجارة عبده ومنها انه لو رأى قنه يتزوج فسكت ولم ينهه لا يصير اذنا له
بالنكاح قوله ومنه اى من بيان الضرورة ما ثبت لضرورة اختصار الكلام وهو
مثل قول الرجل لفلان على مائة ودرهم او مائة ودينار او مائة وقفيز بر فان
العطف في هذه الامثلة جعل بيانا للمائة عندنا وجعل المائة من جنس المعطوف من
الدرهم والدينار وقفيز بر وقال الشافعي المائة مجملة وعلى المجمل بيانها كما في نحو مائة وثوب
ومائة وشاة ومائة وعبد مما ليس من المقدرات الشرعية في عامة المعاملات فان
المائة فيها مجملة غير مبينة بالعطف بالاتفاق واحتج عليه بان العطف لم يوضع للبيان بل
للمغايرة ولانه لو كان بيانا لزم التنافي في الكلام اما الملازمة فلان العطف يقتضي المغايرة و
البيان يقتضي الاتحاد وتنافي اللوازم يقتضي تنافي الملزومات فيلزم التنافي بين العطف
والبيان لتنافي لوازمهما واما بطلان اللازم فظاهر فاذا لم يصلح مبينا بقي المائة مجملة
فيكون القول قوله في بيانها قلنا ما ذكرتم هو القياس لكن تركناه عملا بالاستحسان بالعرف
والاستدلال اما العرف فلان ارادة التفسير بالعدد المعطوف المفسر عن العدد المعطوف
عليه المبهم شائع في العرف نحو على مائة وعشرة دراهم ومائة وثلاثة دراهم
وغيرهما فانه عطف احد العددين المبهمين على الاخر ثم فسره بالدراهم فينصرف التفسير اليهما

معا

معا فيكون المائة مفسرة بالدراهم ايضا لكن حذف تفسيره للايجاز حتى تستهجن ذكره
في العربية ويعد تكرارا حتى لو قال على مائة درهم وعشرة دراهم يعد عبثا فكذا الحال
فيما نحن فيه من نحو مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز بر مما كان مقدرا كالمكيل
والموزون فانه يثبت في الذمة كالاثمان في عامة المعاملات سلما كان او قرضا او ثمنا فانه
فيطلب الاختصار في الكلام لان العادة اختصار ما كثر في الكلام بخلاف له على مائة وثوب
او عبد او شاة لان كلا من الثوب والعبد والشاة لا تثبت في الذمة في عامة المعاملات
بل يثبت فيها في السلم والنكاح فقط فلا يصلح بيانا فعليه ثوب وعبد وشاة واحد
وبقي المائة مجملة فيكون القول قوله في البيان واما الاستدلال فلان المعطوف والمعطوف
عليه كشيء واحد كالمضاف والمضاف اليه بدليل اتحادهما في الاعراب واشتراكهما
في الخبر والشرط اذا كان المعطوف ناقصا على ما تقدم فاذا كان بمنزلة المضاف
والمضاف اليه فكما يعرف المضاف اليه المضاف كذلك يعرف المعطوف المعطوف
عليه ان صلح بيانا كما في المقدرات من الدرهم والدنانير وقفيز بر والجواب عن
قول الشافعي انها مجملة فاليه البيان انا لا نسلم ذلك فان المجمل ما لا يدرك بنفس العبارة
ويتوقف معرفته على بيان المجمل وههنا يمكن معرفته بجعل المعطوف دالا على تفسيره
فلا يكون مجملا وعن قوله انه يلزم التنافي في الكلام انه ممنوع فانا لم نجعل العطف
تفسيرا للمائة حقيقة بل جعلناه دليلا على المحذوف الذي هو تفسير وتمييز للمائة
فلا يلزم التنافي وعن اعتباره بقوله مائة وثوب وعبد انا لا نسلم انه لا يصلح
للتفسير على رواية ابي سماعة فانه قال ان العطف في قوله على مائة وثوب
ومائة وشاة بيان والقول في بيان جنسها قول المقر ولو سلم ذلك فشرط
البيان ان يكون من المقدرات وما ذكرتم من الثوب والشاة والعبد ونحوها ليس من
المقدرات قوله ومميزه عنه يحتمل ان يكون معطوفا بالجر على المعطوف وضميره له فعلى هذا
يكون قوله عنه متعلقا بالتفسير والضمير المجرور بكلمة عن على ما وقع في بعض النسخ للمعطوف عليه
المبهم ويحتمل ان يكون الواو للحال على ان يكون لفظ المميز مبتداء بالرفع وخبره قوله عنه
على ما وقع في اكثر النسخ وعلى هذا يكون الضمير في عنه للمعطوف قوله لغة التبديل ومنه
قوله تع واذا بدلنا اية مكان اية وقد يجيء لغة بمعنى الازالة ومنه قوله تعالى فينسخ الله

ما يلقي الشيطان ثم يحكم وبمعنى التحويل ومنه المناسخات في المواريث بمعنى تحويل الميراث
من واحد الى واحد وبمعنى النقل من موضع الى موضع ومنه نسخت الكتاب اذا نقلت ما فيه
حاكيا للفظه وخطه على ما صرح به في الاتقان لكن الشارح اكتفى بالتبديل عن الازالة لاتحادهما
حقيقة لان معنى التبديل في الحقيقة هو ازالة الشيء وتخلفه غيره وقيل معنى النقل هو
تحويل شيء من مكان الى مكان او من حالة الى حالة اخرى مع بقائه في نفسه فعلى هذا يوجد
معناه اللغوي الاخرين التبديل والنقل ثم قيل اطلاقه على المعنيين بالاشتراك وقيل حقيقة
في التبديل مجاز في الاخر لانه لم يوجد في نسخ الكتاب النقل فيكون مجازا فيه وحقيقة في التبديل
قوله واصطلاحا ان يدل اختلفوا في تعريف النسخ قال امام الحرمين النسخ هو اللفظ الدال
على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول يعني ان الحكم كان دائما في علم الله تعالى دواما مشروطا
بشرط لا يعلمه الا هو واجل الدوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع الحكم ويبطل
دوامه وما ذلك الا بتوقيفه تعالى اياه فاذا قال قولا دالا عليه فذلك القول هو النسخ
واعترض عليه بوجوه الاول انه فسر النسخ باللفظ وهو دليل النسخ لا نفسه الثاني انه غير
مطرد لصدقه على ما ليس بنسخ وذلك لان العدل اذا قال نسخ حكم كذا يصدق عليه هذا الحد
لانه لفظ دال على ظهور انتفاء الحكم الاول لعدالته وظهوره دال على انتفاء شرط دوام
الحكم الاول مع ان لفظ العدل ليس بنسخ بالاتفاق الثالث انه غير منعكس لخروج بعض
الافراد عنه لان النسخ قد يكون بفعله عليه السلام ولا يصدق عليه الرابع انه فاسد لانه
تعريف الشيء بنفسه لان الامام فسر شرط دوام الحكم الاول بانتفاء النسخ فيكون انتفاء
الشرط انتفاء انتفاء النسخ وهو حصول النسخ وانتفاء انتفاء النسخ هو حصول
النسخ فيكون حاصل كلامه النسخ هو اللفظ الدال على حصول النسخ وقال الغزالي هو الخطاب
الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه
قوله هو الخطاب الدال شامل للفظ والفحوى والمفهوم لجواز النسخ بجميع ذلك وقوله
على ارتفاع الحكم الثابت احتراز عن الخطاب المورد وقوله الثابت بالخطاب المتقدم احتراز
عن الحكم الثابت بالاصل كالاباحة الاصلية وقوله على وجه لولاه لكان ثابتا احتراز عن الخطاب
الدال على ارتفاع الحكم المتقدم الذي له وقت محدود مثل لا تصوموا بعد غروب الشمس بعدما
اذا قال اتموا الصيام الى الليل فانه ليس بنسخ وان كان دالا على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
المتقدم

المتقدم لكن لا على وجه لولاه لكان ثابتا وقوله مع تراخيه احتراز عن الخطاب الدال
على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم اذا كان متصلا به كالاستثناء والصفة
والغاية والشرط فانها بيان لا نسخ هذا بيان فائدة قيوده واعترض عليه ايضا
بالوجوه الثلاثة الاول وهي ان اللفظ دليل النسخ وقول العدل يدخل فيه ويخرج عنه
فعل الرسول وبوجه اخر يخصه وهو ان قوله على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه
زيادة لا يحتاج اليه اما لولاه لكان ثابتا فلان الرفع لا يكون الا اذا كان كذلك واما مع تراخيه
عنه فلانه لولاه لم يترتب الحكم الاول فكان دفعا لا رفعا كالتخصيص وقال الفقهاء النسخ
هو النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع تراخيه عن مورده واعترض عليه ايضا
بالثلاثة الاول الموردة على التعريفين المذكورين قيل لا يرد عليه الثاني والثالث
لان النص لا يطلق على لفظ العدل ويطلق على فعل الرسول عم وقالت المعتزلة النسخ
هو اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا
واعترض عليه بالوجوه الاربعة الواردة على تعريف الغزالي وبوجه خاص يخصه وهو الامر
المقيد بالمرة اذا فعل مرة يصدق هذا التعريف على اللفظ الذي يفيد تقييده بالمرة مع انه
ليس بنسخ كما اذا قال الشارع يجب عليك الحج في جميع السنين مرة واحدة وهو قد حج مرة
فان قوله مرة واحدة لفظ دال على ان مثل هذا الحكم الثابت بالنص المتقدم وهو الحج زائل
عن المخاطب على وجه لولا ذلك اللفظ لكان مثل ذلك الحكم ثابتا بحكم عموم النص المتقدم
وهو قوله يجب عليك الحج ولا يخفى عليك ان هذه التعريفات كلها بناء على كون النسخ بمعنى الكاشف
وقال ابن الحاجب واختاره بعضهم النسخ رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر ويرد عليه
ان الحكم المرفوع اما حكم ثابت او ما لا ثبات له والثابت لا يمكن رفعه لتحققه وانقضائه
قطعا وما لا ثبات له بعد لا حاجة الى رفعه بل لا يمكن رفعه لعدم ثبوته بعد فكيف يرفع
ولذا عدل عنه بعض المحققين الى رفع مثل الحكم الثابت بدليل شرعي متاخر واجيب
عنه بانه ليس المراد بالرفع معناه المتبادر اعني بطلان عين المرفوع بل المراد به زوال
ما يظن من التعلق في المستقبل يعني انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق للمكلف في المستقبل
فالناسخ ازال ذلك التعلق المظنون ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يناسب مقام التعريف لانه
يجب حمل الفاظ التعاريف على المتبادر ثم لا يخفى عليك ان هذا التعريف بناء على ان النسخ

فعل الشارع لان الرفع فعله وقال فخر الاسلام النسخ بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي
كان معلوما عند الله واعترض عليه بان النسخ له جهتان جهة البيان بالنسبة الى
الشارع وجهة التبديل بالنسبة الينا وهذا التعريف باعتبار جهة الشارع فقط والجواب
ان هذا التعريف بناء على ان النسخ فعل الشارع كتعريف ابن الحاجب فناسب ان يعرف
بجهة الشارع ثم المراد بالحكم هو الحكم المتعلق بالمكلف تعلق التنجيز بعد ما لم يتعلق لا
الحكم ولا تعلقه القديمان اذ القديم لا مدة له حتى يبين وقوله المطلق احتراز عن حكم
مقيد بتأبيد او توقيت فانه لا يصح نسخه لا قبله ولا بعده وهو ظاهر وعرفه المص
بما عرفه صاحب التنقيح وهو ان يدل على خلاف حكم شرعي دليل شرعي متراخ و
هذا بناء على ان يكون النسخ صفة للدليل الشرعي بمعنى المصدر المبني للفاعل اى الناسخية
وقوله دليل شرعي يشمل الكتاب والسنة مطلقا قولا او فعلا او تقريرا لجواز النسخ بها
كلها وبقوله على خلاف حكم شرعي يخرج دلالة الدليل الشرعي على خلاف حكم العقل من الاباحة
الاصلية ومن الاحكام الثابتة بالعقل قبل ورود الشرع فان ابتداء ايجاب العبادات
في الشرع يدل على خلاف حكم العقل من براءة الذمة ولا يسمى نسخا وبقوله دليل شرعي
يخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب بلا دلالة دليل شرعي عند من
يقول انه ليس بنسخ لكنه قال في الكشف ان الرفع بطريق الانساء نسخ عند الجمهور
حيث اوردوا في كتبهم لنظير نسخ التلاوة والحكم جميعا ما رفع من صحف ابراهيم عم
بالانساء وما رفع من القرآن بالانساء مثل ما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل
سورة البقرة فالتعريف الذى دل على خروج ما يكون بطريق الانساء ليس بجامع
فاذا لا بد في التعريف من زيادة تصير بها جامعة مثل ان يقال هو رفع الحكم الشرعي
بدليل شرعي او بانساء وهكذا في كل حد هذا كلامه لكن المختار عند المتأخرين ان
ما يكون بطريق الانساء ليس بنسخ بدليل انه تع عطف على النسخ في قوله ما ننسخ من آية
او ننسها والعطف يدل على المغايرة فاختاره رحمه الله فاخرج الانساء من التعريف
وخرج بدليل شرعي ما ارتفع من الاحكام الشرعية بالموت والنوم والغفلة والجنون فان
كلا من هذه الموانع يدل على خلاف وجوب الصلاة عن اصحابها اى على عدم وجوبها
في اوقاتها لكنها ليس بدليل شرعي وان ثبت دلالتها بدليل شرعي من الكتاب والسنة والفقه

في على عدمه

في على عدمه راجع الى الحكم شرعي واخرج بقوله متراخ التخصيص والاستثناء والغاية
لانها متصلة لا متراخية ولا تصالها كان دفعا مطلقا للحكم من الاصل لا رفعا بعد ثبوته
والنسخ رفع بالنظر الينا لا دفع قوله من تعريف ابن الحاجب قد عرفت تعريفه وتعريف بعض
الفقهاء وغيرهما مع ما فيها فارجع اليه قوله لان صدق كل منها باعتبار دون آخر يعني
ان صدق تعريف ابن الحاجب باعتبار كون النسخ رفعا وتبديلا بالنظر الينا وصدق
تعريف الفقهاء باعتبار كونه بيانا بالنظر الى علم الله تع ولا يخفى عليك ان تعريف المص
انما يصدق باعتبار كونه رفعا بالنظر الينا ايضا لان كون الدليل الشرعي الدال على خلاف
الحكم الشرعي متراخيا عنه انما يستقيم باعتبار كونه رفعا بالنظر الينا للحكم الثابت
للمكلف فلا يصلح وجها للعدول عن تعريف ابن الحاجب فان قيل انما عدل عنه حذرا
عما يرد عليه من ان المرفوع اما حكم ثابت او ما لا ثبت له ولا يتصور رفع كلاهما فهذا بعينه
وارد عليه ايضا لان دلالة دليل شرعي على خلاف حكم شرعي لا يكون الا بتبديل ذلك الحكم
الشرعي ورفعه فقد قال بالرفع معنى وان لم يقل لفظا قوله بالدلالة الظاهرة في البقاء
الباء متعلق بالرفع والتبديل يعني انه لم يبين لنا توقيت الحكم المنسوخ فصار ظاهره البقاء
بالنظر الينا لان اطلاق الامر بشيء يوهمنا بقاؤه على التأبيد توضيحه ان النسخ انما يجوز في
الحكم المطلق عن ذكر الوقت لان الموقت والمؤبد لا يجوز نسخه والامر المطلق في حيوته عم
انما يكون لايجاب المأمور به فقط من غير تعرض لبقائه اصلا وانما بقاؤه بعد الثبوت ه
بالاستصحاب مع احتمال عدم البقاء فالناسخ الدال على عدم البقاء لا يكون متعرضا للحكم
الدليل الاول بوجه الا ظاهرا فان ظاهره البقاء ما لم يوجد المزيل فكان رافعا لظاهر
الدليل الاول وهو البقاء وبيانا لمدته لكونها غايبا عنا فان قيل ان البقاء لو كان بالاستصحاب
لجاز النسخ بخبر الواحد لكونه اقوى من الاستصحاب قلنا جواز النسخ انما هو في حيات النبي عم
وخبر الواحد في حيوته عم يوجب العلم بالسماع منه فصار قطعيا يجوز النسخ به فان
قيل ان الاستصحاب ليس بحجة عندنا فلو كان البقاء بالاستصحاب لزم ان لا يكون نص ما
في حيات النبي عم حجة الا في حال نزوله وهو باطل قلنا قولكم لزم ان لا يكون نص ما في حيوته
عم حجة ان اردتم به بالنسبة الى من التزم الحكم حال النزول فهم ليسوا بمحتاجين الى الحجة
وان اردتم به الى غير من التزم الحكم فهو بالنسبة الى ذلك الغير حال ايجاب لا حال بقاء

قوله المبحث الثاني في جوازه اتفق اهل الملل على جواز النسخ خلافا لغير العيسوية من اليهود وعلى وقوعه خلافا لابي مسلم على ما سيأتي وجههما واحتجوا على جوازه بالعقل والنقل اما العقل فلان النسخ فعل من افعال الله تع ولو كان بالسنة واذا كان من افعال الله تع فاما ان يعتبر فيها المصالح العبادية على ما عليه الجمهور اولم يعتبر لكونه تع غنيا عن العالمين فان لم تعتبر فجوازه ظاهر لانه فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسأل عما يفعل وان اعتبرت المصالح تفضلا فجوازه لجواز اختلاف المصالح باختلاف الاوقات والازمان فيجوز ان تكون المصلحة في شروعية الحكم المنسوخ في زمان ثم في خلافه بعده والله تع عالم به لانه عليم خبير قدير لا يغيب عنه شيء وان كان غيبا عنا فينسخ لما علم من المصلحة كما تقول الطبيب الحاذق الادوية بحسب الامزجة والازمان لعلمه وحذاقته ففي ذلك حكمة بالغة لانه ليس فيها لابداء وجهل قوله كما في الاحياء والاماتة متعلق بجميع ما تقدم في الدليل المعقول يعني ان شان الدليل الناسخ مع الدليل الاول بمنزلة احياء شخص وايجاده ثم اماتته فان حكم الاحياء والايجاد هو الحيوة والوجود لا البقاء بل البقاء بحكم الاستصحاب لعدم اسباب الفناء عند من يقول ان الممكن في حال بقائه مستغن عن المؤثر او بحكم ابقاء غير الايجاد عند من يقول بافتقار الممكن في حال بقائه الى المؤثر كما في حال وجوده ولذلك الموجود مدة لبقائه معلومة عند الله تع مجهولة عندنا وبالاماتة رفع بقائه وبين مدته وهذا لا يدل على البداء اي الجهل والنسخ مثله لا يدل على البداء بل كل من الاماتة ودليل النسخ بين مدة البقاء الثابت بالاستصحاب لكونها مجهولة لنا وهذا البيان هو عين الحكمة في النسخ والاماتة قوله لان حل الاستمتاع بالاخوات وقد ثبت في التورية ان الله امر ادم بتزويج بناته من بنيه وقد ثبت ايضا استمتاع ادم بحوا وهي جزؤه لانها خلقت منه قوله رفع للاباحة الاصلية في كون جواز الختان اباحة اصلية نظر قوله اما الاول فلان النسخ واستدلوا ايضا بان الحكم الاول اما مقيد بغاية او بما يفيد التأبيد وكيف كان لا ينسخ اما اذا كان مقيدا بغاية فلان الحكم بخلافه بعد تلك الغاية لا يكون نسخا كمن يقول صم الى العيد ثم يقول في العيد لا تصم اذ ليس فيه رفع قطعا وقبلها بداء وجهل لا يجوز على الله تع واما اذا كان مقيدا بالتأبيد فلانه لا يقبل النسخ بوجوه الاول فلانه يستلزم التناقض اذ حاصله انه مؤبد وليس بمؤبد الثاني فلانه يؤدي الى تعذر الاخبار عن التأبيد بوجه من الوجوه اذ ما من عبارة يذكر له الا ويقبل النسخ الثالث

فلانه

فلانه يؤدي الى نفي الوثوق بتأبيد حكم ما وقد ذكرتم احكاما مؤبدة كالصوم والصلوة الرابع فلانه يؤدي الى جواز نسخ شريعتكم وانتم لا تقولون به قلنا لا نم انه مقيد بشيء منهما بل هو مطلق عن القيد ولو سلم ذلك لكنا نختار انه مقيد بما يفيد التأبيد ونمنع عدم قبوله النسخ بيانه ان التأبيد يمكن ان يجعل قيدا للفعل الواجب نفسه وان يجعل قيدا للوجوب نفسه والمبحث جعله قيدا للفعل نفسه اي الفعل الابدي واجب في الجملة وح فلا نم انه لا يقبل النسخ بل يقيد كما لو كان الوقت معينا بان يقول صم رمضان هذه السنة ثم ينسخ قبله فانه يجوز فيكون رمضان ظرفا للصوم والوجوب ثابت قبل رمضان ثم يرتفع فلا يوجد في رمضان واذا جاز ذلك في المقيد بالوقت المعين مع نصوصية الوقت ففي قيد التأبيد اولى لان قيد التأبيد ظاهر في تناوله للاوقات لا نص والظاهر دون النص وتحقيق هذا الجواب ان قوله صم رمضان ابدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة غير مقيد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب اي عدم استمراره مناقضا له وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب واما اذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن انقطاعه بالموت نفيا لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول الخطاب له نعم يمتنع ان يجعل التأبيد قيدا للوجوب نفسه بان يخبر ان الوجوب ثابت ابدا ثم ينسخ الوجوب حتى يأتي زمان لا وجوب فيه وما ذكرتم من الوجوه انما يبطل هذا القسم ومثله غير واقع ولا النزاع واقع فيه وتلخيصه ان زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد دون الثاني واستدلوا ايضا بانه لو جاز النسخ اي ارتفاع الحكم فاما قبل وجوده او بعده او معه والكل باطل اما قبل الوجود فلانه اذا لم يوجد كيف يرتفع والعدم الاصلي لا يكون ارتفاعا واما بعد الوجود فلانه اذا وجد فيمتنع ان يرتفع لان ما ثبت لا يصير منعدما بعينه بل عسى ان لا يوجد مثله ثابتا واما ارتفاع عينه فهو محال واما مع الوجود فلما ذكر فيما بعد الوجود ولانه لو ارتفع حال الوجود لزم اجتماع النفي والاثبات فيوجد حين لا يوجد وانه محال قلنا هذا يدل على ان الفعل لا يرتفع وهو غير محل النزاع بل المراد ان التكليف الذي كان متعلقا بالفعل قد زال وذلك ممكن كما يزول بالموت قوله تمسكوا بالسبت اي العبادة في يوم السبت قوله لا نم انه قوله اه بل هو من مفتريات ابن الراوندي على ما قيل قوله لانه محرف اه لقوله تع يحرفون الكلم عن مواضعه واما اختلاف النسخ فلانه ثبت ان النسخ

التورية ثلاث نسخة في ايدي العبابلية ونسخة في ايدي السامرية ونسخة في ايدي
النصارى وكل من هذه النسخ مختلفة متفاوتة على ما بين في محله قوله كيف ولو ثبت ذلك
اي في التورية النازل على موسى قوله على انتفاء الملزوم وهو الثبوت في التورية النازل على
موسى عم قوله خلافا لابي مسلم الاصفهاني قال لم يقع النسخ في شريعة واحدة اصلا
ولا في القرآن ايضا ولما كان ظاهر هذا القول وهو الامران اللذان ذكرهما الشارح باطلا بالضرورة
لا ينبغي صدوره عن المسلم وجهوا مراده بانه قالوا ان مراده بعدم وقوع النسخ ان الشريعة
المتقدمة موقتة الى ورود الشريعة المحمدية لما ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلم
بشرا بشرع محمد واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره فكانت الشريعة المتقدمة موقتة واذا
كانت موقتة لا تكون الشريعة المحمدية ناسخة لها ومراده رحمه الله بالشريعة المتاخرة
هي الشريعة المحمدية لا مطلقا تامل ثم اجابوا عنه بانا لا نسلم ان البشارة والايجاب
يقتضيان توقيت احكامها لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا للاول او مقررا
له او مبدلا لبعضه دون البعض وعلى التقادير الثلاث لا يكون موقتا حتى لا يجوز نسخه
ومن المعلوم انه ليس بمؤبد فيكون مطلقا يفهم من ظاهره التأبيد مع احتمال عدم
التأبيد فتبديل بعضها يكون نسخا وبذلك ثبت المدعى وكونه مفسرا او مقررا للبعض
الاخر لا يضرنا ثم لا يخفى عليك ان كونه مفسرا او مقررا للكل لا مدخل له في اثبات النسخ وانما
ذكرهما لمجرد بيان عدم كونه موقتا ولو سلم ان البشارة والايجاب يستلزم التوقيت
لشريعتها لكنه لا نسلم ان ذلك يقتضي عدم وقوع النسخ مطلقا اي لا في الشريعة المتقدمة ولا
في القرآن وانما يقتضي عدم وقوعه بالنسبة الى الشريعة المتقدمة اذ لا يلزم من توقيت
الشريعة المتقدمة توقيت الاحكام القرآنية كلها كيف وقد وقع التوجه الى بيت المقدس
والوصية للوالدين مطلقا عن التوقيت والتأبيد ثم دفع ذلك في القرآن بالتوجه الى
الكعبة واية المواريث فوقع النسخ في القرآن بالضرورة وبذلك ثبت المدعى وهو وقوع
النسخ مطلقا في مقابلة قول ابي مسلم من انه غير واقع مطلقا ومن هذا التقرير ظهر
ما في عبارة الشارح من الركاكة قوله وفي عبارة المتن ترك اللطف لو قال من المبالغة
لرد المنازع في هذه المسئلة لكان اولى تامل قوله في محل النسخ لما ذكر ان النسخ بيان مدة
الحكم شرع في بيان ان محله هو الحكم لكنه لا مطلقا بل حكم يحتمل بيان المدة والتوقيت

وذلك

ابو مسلم هو رجل معروف بالعلم كان من المعتزلة وله كتاب كبير في التفسير [illegible]

وذلك يكون بامرين ان يكون الحكم في نفسه محتملا للوجود والعدم اذ لو كان قطعي الوجود او
العدم لا يحتمل النسخ وهو ظاهر والثاني ان لا يكون ملحقا به ما ينافي المدة والتوقيت بالنسخ اذ
لو كان ملحقا به ذلك لا يحتمل النسخ لانه بداء والحاصل ان ما دل عليه الدليل الشرعي اما ان يكون
قطعي الوجود كالواجب وصفته او قطعي العدم كالممتنع او محتمل العدم كالممكن وهو لا يخلو
اما ان يكون مما اقترن به تأبيد صريحا او دلالة او نصا او اقترن به توقيت كذلك او هما لم
يقترن به شيء من التأبيد والتوقيت فصار سبعة اقسام على ما ذكره القوم وان احتمل
الزيادة عقلا فالاول كذات الباري وصفاته الذاتية والفعلية واسمائه فانها كلها قديمة
ابدية لا يحتمل النسخ فلا يكون محلا له واليه اشار المص بقوله فرعي لانها من الاحكام الاصلية والثاني
كشريك الباري فانه لا يحتمل الوجود فلا يكون محلا للنسخ ايضا واخرج هذا بقوله فرعي ايضا
لانه من الاصلية مثل الاحكام السابقة والثالث والرابع وهو ما قرن به تأبيد صريحا او دلالة
فاختلف في قبولهما النسخ فقال الجصاص وابو منصور الماتريدي والقاضي ابو زيد و
فخر الاسلام وشمس الائمة انهما لا يقبلان النسخ وقال الجمهور انهما يقبلان على ما سيأتي بيانه
اما مثال الصريح فكقوله تع خالدين فيها ابدا وصف اهل الجنة بالخلود وهو مطلق يقبل الزوال
فلما اقترن به الابد صار بحال لا يقبل الزوال وكقوله تع وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا
الى يوم القيمة فان قيل كل من هذين الايتين من قبيل الاخبار والاخبار مما لا يحتمل النسخ
لان تحقق المخبر به في خبر من لا يجوز عليه الكذب واجب والواجب ليس بمحل النسخ قلنا
المقصود مجرد التمثيل اعم من ان يكون او غيره وقد يقال ان الاول حكم بوجوب خلود المؤمنين
في الجنة والثاني بوجوب تقدم المؤمن على الكافر بالشرف واما مثال الدلالة فكسائر شرايع
نبينا م التي قبض النبي عم على قرارها فانها مؤبدة لا يحتمل النسخ بدلالة ان محمدا عم خاتم
النبيين والخامس وهو ما قرن به تأبيد نصا قيدا للوجوب فلا يحتمل النسخ بالاتفاق
والسادس ما قرن به توقيت صريحا او دلالة او نصا فالحكم فيه كما في التأبيد في الثلاثة ولو اعتبرنا
الثلاثة معا لزاد الاقسام والسابع وهو ما لم يقترن به شيء من التأبيد والتوقيت اصلا وهو
محل النسخ بالاتفاق هذا تقرير ما ذكره القوم وتقرير ما ذكره المص ان محل النسخ هو الحكم والحكم
اما شرعي او غير شرعي والشرعي اما اصلي او فرعي والفرعي اما ان لم يلحقه توقيت ولا تأبيد

اصلا او يلحقه قيد المحكم نصا او ظاهرا او يلحقه قيد المحكوم به فالثالث منها لا يقبل النسخ
بالاتفاق وهو الغير الشرعي والشرعي الاصلي والذي يلحقه التأبيد والتوقيت نصا وواحد
منها يقبله بالاتفاق وهو الذي لم يلحقه التأبيد والتوقيت اصلا والاثنان منها مختلف فيهما
قوله احترازا عن الاخبار واعلم ان الاخبار اما عن الاحكام الشرعية الفرعية او الاحكام
العقلية او الاحكام الشرعية الاصلية فالاخبار عن الاول مما يقبل النسخ كالامر والنهي كالاخبار
عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال ثم اخبر عن حرمته وذاك حرام ثم اخبر عن حله واختلفوا
في الاخبار عن الاحكام الغير الشرعية الفرعية قال بعض المعتزلة والاشعرية يجوز النسخ في الخبر
مطلقا اذا كان مدلوله متكررا والاخبار عنه عاما كالوقال مثلا عمرت زيدا الف سنة ثم يبين
انه اراد تسعمائة بخلاف ما اذا لم يكن متكررا نحو قوله اهلك الله زيدا ثم قال ما اهلكه لان ذلك
يقع دفعة واحدة فلو اخبر عن اعدامه وايجاده جميعا كان تناقضا وفصل قوم بين الماضي والمستقبل
فمنعه في الماضي وجوزه في المستقبل لان الوجود المتحقق لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه منع من
الثبوت وذهب الجمهور الى عدم جوازه مطلقا وهو الصحيح لان النسخ توقيت وهو لا يستقيم
في الخبر فانه لا يقال اعتقدوا الصدق في هذا الخبر الى وقت كذا ثم اعتقدوا خلافه بعد ذلك
فانه بداء وجهل وذلك على الله محال فالشارح رحمه الله اشار الى مذهب الجمهور في المختلف
فيه ثم اشار الى المتفق عليه على ما ترى قوله الاحكام العقلية نحو العالم حادث قوله والجنة
نحو النار حارة والماء باردة قوله نحو الصوم واجب مستمرا ابدا مثال لما لحق به تأبيد نصا
معناه واجب وجوبا مستمرا ابدا ولم يمثل ما لحقه التوقيت نصا لانه قال القاضي ابو زيد ليس
لهذا القسم مثال من النصوص وقيل مثاله قوله تع تزرعون سبع سنين دابا وقوله تع تمتعوا في
داركم ثلاثة ايام ورد بانه ليس بسديد لان ذلك ليس من الاحكام بل من الاخبار وكلامنا
في الاحكام اللهم الا ان يقول المقصود مجرد التمثيل سواء كان في الخبر او غيره كما في المثال المذكور لما لحقه التأ[بيد]
نصا ويقال ان تزرعون بمعنى ازرعوا بدليل قوله فذروه في سنبله فكان من قبيل الاحكام
قوله فان الفعل يعمل بمادته يعني ان ابدا والى كذا مثلا معمول الفعل والعمل من خواص الفعل من حيث
مادته لا من حيث هيئته وصيغته حتى لو كان مادة صوموا مثلا مقارنا بغير هذه الهيئة يعمل ايضا
والهيئة انما يعمل في الوجوب ونحوه فصار كل من التأبيد والتوقيت قيد المادة الفعل لا الهيئة فيكون
قيد المدلول المادة اعني الحدث وهو الصوم في المثال المذكور قوله وعلم الهدى اي ابو منصور الماتريدي

والمراد

والمراد بالشيخين فخر الاسلام البزدوي وشمس الائمة قوله لا عندهم راجع الى الجصاص ومن
عطف عليه قوله للجمهور اي دليلهم للاول والثاني من الخلافية اما الاول فظاهر واما الثاني فلان
الابد صار قيدا للفعل المكلف به ايضا بحمله على خلاف الظاهر وقد تقدم تحقيق هذا الدليل في الرد
على من ينكر جواز النسخ قوله لانه اي النسخ من الخلافية قوله نقيض كل لازم لملزومه يعني ان
الوجوب لازم للدوام والنسخ نقيضه فيكون منافيا للدوام فيكون مبطلا للتأبيد في الاول والثاني
من الخلافية والجواب عنه لا نسلم ان الوجوب لازم للدوام اذ يجوز ان يدوم الشيء بدون الوجوب
قوله لا الفعل اي لا التمكن من الفعل مع التمكن من الاعتقاد على ما ذهب اليه المعتزلة والصيرفي ومن
تبعهما قوله اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن واعلم ان للنسخ شروطا بعضها متفق عليه وبعضها
مختلف فيه فالمتفق عليه كون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين فان العجز والموت كل منهما
يزيل التعبد الشرعي مع انه لا يسمى ذلك نسخا وكذلك ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمى نسخا
وكون الناسخ منفصلا ومتأخرا عن المنسوخ فان الاستثناء والغاية لا يسمى نسخا وانما لم يذكره
المص رحمه الله هذه الشروط لكونها معلومة فيما سبق من بيان تعريف النسخ ومحله والشروط
المختلف فيها كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد من الكتاب والسنة واشتراط البدل للمنسوخ
واشتراط كون الناسخ اخف من المنسوخ او مثلها فانها شرط عند قوم دون اخرين
وسيأتي الاشارة في الكتاب الى هذه الثلاثة ومن المختلف فيها ايضا التمكن من الفعل وعقد
القلب له توضيحه انهم اتفقوا على ان نسخ الفعل بعد التمكن من الفعل جائز وقالوا المراد من التمكن
من الفعل ان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل المأمور به واختلفوا في جوازه
قبل التمكن منه وذلك يتصور بوجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد
قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الصبح لا تصوموا والثاني
ان يرد الناسخ بعد دخول وقت الواجب قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما اذا قيل
صم غدا ثم شرع في الصوم فقبل انقضاء اليوم الذي شرع في صومه قيل لا تصم فذهب
اكثر الفقهاء وعامة اهل الحديث والمتأخرين وفخر الاسلام الى ان الشرط هو التمكن من عقد
القلب بدون التمكن من الفعل واختاره رحمه الله وذهب ابو منصور الماتريدي والقاضي
ابو زيد والخصاف وبعض اصحاب الشافعي الى ان الشرط هو التمكن من عقد القلب و
الفعل معا بالمعنى المذكور للتمكن فعلى هذا الخلاف صار كل من الصورتين المذكورتين محلا للنزاع على ما

ما اشار اليه رحمه الله بقوله فكل من النسخ قبل دخول وقته او بعده وقبل مضي ذلك القدر
محل النزاع وقالوا هذا الخلاف مبني على ان الاصل عند الفرقة الاولى عمل القلب والنسخ بيان انتهاء
مدته لانه يكون كافيا في المقصود بالتشريع كما في المتشابه فان المقصود بانزاله مجرد عقد القلب
بحقيته ولانه اقوى من عمل الجوارح لتوقفه عليه قربة ولانه لا يحتمل السقوط بوجه بخلاف
العمل الا ترى ان التصديق لا يحتمل السقوط بوجه والاقرار باللسان قد يسقط فكان عمل القلب
اصلا وعند الفرقة الثانية ان الاصل عمل البدن لانه المقصود بكل امر ونهي نصا وكل ما
هو مقصود بهما فهو المتصف بالحسن والقبح والنسخ لبيان انتهاء مدته فلو نسخ قبل التمكن
يكون بداء وجهلا وجمعا بين الحسن والقبح في حالة واحدة في شيء واحد وهو الفعل الذي
ورد الامر به ثم نسخ بالنهي عنه قبل التمكن منه واستدلت الفرقة الاولى بوجوه الاول ان النسخ
قبل التمكن من الفعل واقع والوقوع دليل الجواز وذلك لانه روي ان النبي عم امر بخمسين
صلوة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس قبل التمكن من الفعل لا قبل التمكن من عقد
قلب النبي عم بل بعد عقد قلبه واعترض عليه بان هذا الحديث غير ثابت والمعتزلة ينكرون
المعراج ومن اقر به من غيرهم ينكر نسخ خمسين صلوة بالخمس ويجعله من زيادات القصاص
والحاكين مستدلا بلزوم التمكن من الاعتقاد مع عدم هذا التمكن في حق الامة لعدم علمهم بذلك
مع كونهم مأمورين به فان الامر بخمسين صلوة لم يكن للنبي عم خاصة بل له ولامته ولو سلم
ثبوته فهو مخالف للدليل العقلي الذي ذكره الفرقة الثانية انفا والخبر المخالف للدليل العقلي
غير مقبول ولو سلم عدم المخالفة فلا نم ان ذلك كان فرضا بطريق العزم بل فوض اليه ذلك
فاذا اختار الخمس تقرر ذلك فرضا اجيب بان الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول فلا وجه
لانكاره كالمتواتر والنقلة كما رووا اصل المعراج رووا فرض خمسين صلوة ونسخها
بخمس على ما ثبت في الصحيحين وغيرهما والنبي عم اصل هذه الامة وكان مبتلي بالاعتقاد
والقبول في حقه وحق امته ويجوز ان يبتلي بامته لوفور شفقته عليهم كما ابتلي بنفسه وليس
بمخالف للدليل العقلي المذكور ولا يلزم منه بداء ولا اجتماع الحسن والقبح بيانه على ما في الكشف
انه لا يثبت حقيقة الحسن للفعل المأمور به بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة
له فلا يتحقق قبل وجوده ولا بد للنسخ من تحقق المأمور به ليكون الناسخ بيانا لانتهاء حسنه
ومثبتا للقبح ما يتصور من امثاله في المستقبل ثم لما جاز النسخ بالاجماع بعد التمكن من الفعل

قبل

قبل حصول حقيقته لا بد من ان يكون صحته مبنية على ما يجوز الاعتقاد مقصودا بالامر
كالفعل ليصلح الناسخ بيانا لانتهاء حسنه اذ لم يصلح ان يكون بيانا لانتهاء حسن الفعل لاستحالة
انتهاء الشيء قبل وجوده ولما جاز ذلك بعد التمكن من الفعل لما ذكرناه ولم يلزم منه
بداء واجتماع الحسن والقبح في شيء واحد جاز قبل التمكن من الفعل ايضا لوجود هذا المعنى
وقد ثبت في الحديث انه صلى الله عليه وسلم سأل التخفيف على امته غير مرة وكان موسى
عم يحثه على ذلك وذلك دليل انه لم يكن مفوضا الى رأيه بل كان نسخا على وجه التخفيف
بعد الفرضية الثاني ما ذكره فخر الاسلام من ان النسخ صحيح بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل
او مدة تصلح للتمكن من جزء منه وان كان ظاهر الامر يحتمل كله لان الادنى يصلح مقصودا بالابتلاء
بالامر فكذلك عقد القلب على حسن المأمور به وعلى حقيقته يصلح ان يكون مقصودا منفصلا
عن الفعل الا ترى ان الله تعالى ابتلانا بما هو متشابه ولا يلزمنا فيه شيء غير اعتقاد حقيته
فدل ان عقد القلب يكفي في صحة النسخ هذا كلامه وليس مراده بجزء من الفعل ما هو المتبادر
منه حتى يرد عليه ان دعوى الاجماع فيه مخالف لما ذكرنا من انه احدى صورتي محل الخلاف
بل مراده على ما قرره صاحب الكشف انه اذا امر بالفعل مطلقا بان قيل افعلوا كذا في
مستقبل اعماركم يجوز نسخه بالنهي عنه بعد وجود اصل الفعل الذي هو جزء مما يتناوله مطلق
الامر وبعد مضي جزء من الزمان يسع اصل الفعل ولولا النسخ لكان الامر متناولا جميع العمر
وليس المراد بالجزء ان الامر اذا ورد بفعل مثل صلوا ركعتين او صوموا غدا فبعد اداء
جزء من الصلاة او جزء من الصوم او بعد مضي زمان يسع جزءا من الصلاة او الصوم
يجوز نسخه بالاجماع لان ذلك من الصور المتنازع فيها انتهى فكان مراده بالجزء هو الاصل
الداخل فيما يتناوله مطلق الامر الثالث ان الفعل لا يصير قربة الا بالعزيمة بالاتفاق وعزيمة
القلب قد تصير قربة بلا فعل فكانت عزيمة القلب اصلا مستقلا من غير شرط في
كونها قربة وما كان كذلك فهو اولى ان يكون مقصودا بالابتلاء فيكفي في جواز النسخ
قوله وهو الاصل اي النبي عم هو الاصل فيقوم عقد قلبه عن الامة كقراءة الامام بالنسبة
الى المأموم قوله وهم لا ينكرون المعراج اذ لو انكروا اصل المعراج لا يكون خبر المعراج حجة
عليهم وانما انكروا الصعود الى السماء والحديث الوارد فيه مشهور لا يقبل الانكار فيكون حجة
عليهم قوله وليست من لدنه تعالى فكان مخالفا لقوله تعالى نأت حيث اسند الى ذاته قوله

ان الطعن الباطل لا عبرة به يعني ان اردتم بقولكم لو جاز نسخ الكتاب بالسنة لزم ان يكون مطعنة
للطاعن الطعن الحق فالملازمة ممنوعة وان اردتم الطعن الباطل فبطلان اللازم ممنوع كيف
وان دليلكم هذا جار في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والمدعى متخلف قوله خيرية
الحكم او مثليته اى لا الخيرية في اللفظ والنظم ومن الجائز ان يكون حكم السنة الناسخ خيرا
مما في الكتاب المنسوخ حكمة او ثوابا او مثلا له بخلاف اللفظ فان لفظ القران خص من لفظ الحديث
بخواص كثيرة من الاعجاز والاحكام القرانية قوله ولا شك ان السنة ايضا جواب عن قولهم
وليست من لدنه تع قوله سيما اذا لم ينبه لا يخفى عليك ما في هذه الترقية من الضعف لان
احتمال التنبيه على الخطاء انما يتصور فيما كان علم النبي ع م اجتهادا لا وحيا توضيحه انهم اختلفوا
ان علم الرسول كله عن وحي او عن اجتهاد في بعض قالت فرقة كله عن وحي وقالت فرقة
بعض عن اجتهاد ثم اختلفت هذه الفرقة منهم من قال لا يلزم التنبيه على خطائهم في اجتهادهم
ومنهم من قال انهم ينبهون على خطائهم وهو الاصح فلا وجه للترقية المذكورة بعد ذكر الوحي
قوله فالمراد به اى بقوله حديث في الحديث المذكور قوله حيث لم يقل اى بدل قوله فاذا روي
قوله ان المراد بالتبديل اه يعني ان المراد بالتبديل في قوله تع ما يكون لي ان ابدله ليس التبديل
في المعنى بل المراد التبديل في اللفظ ومن المعلوم انه لا يلزم من كون السنة ناسخة للكتاب
كونها مبدلة للفظ الكتاب ولو اريد التبديل في المعنى لا يلزم تبديل معنى الكتاب من تلقاء نفسه
ايضا لان السنة من عنده تع فلا يكون التبديل بها تبديلا من تلقاء نفسه قوله فلا يكون
ما جاء به رافعا والا لزم ان يكون مبينا ورافعا معا قوله ان المراد بالتبيين التبليغ يعني
لا نسلم ان دلالة الاية على كون السنة بيانا لجواز كون المراد من التبيين المذكور فيها التبليغ فلا
ينافي كون الكتاب ناسخا ورافعا ولو سلم ان المراد بالتبيين معناه الحقيقي وان النبي ع م
اى السنة مبين لكن لا ينافي كون الكتاب ناسخا للسنة لان النسخ مبين ايضا لانتهاء امد
الحكم ولو سلم ان النسخ ليس بمبين بل مبدل لكنه لا ينافي كون النبي ع م مبينا في الجملة وانما
ينافي كونه مبينا من كل الوجوه فيجوز ان يكون الكتاب ناسخا للسنة ويكون النبي ع م مبينا
لاطلاق الكتاب واجماله وعمومه وتحقيقه انه يجوز ان يكون مبينا لما ثبت من الاحكام ناسخا
لما ارتفع منها فكان النبي ع م مبينا في الجملة ناسخا في الجملة قوله والاجماع لا ينسخ شيئا
ولا ينسخ بشيء اما الاول ففيه خلاف عيسى ابن ابان وبعض المعتزلة فانهم قالوا يجوز النسخ

بالاجماع

بالاجماع واحتجوا بما روي ان عثمان رضي الله عنه لما حجب الام عن الثلث الى السدس
بالاخوين قال ابن عباس كيف تحجبها باخوين وقد قال الله تع فان كان له اخوة فلامه السدس
والاخوان ليسا باخوة فقال عثمان حجبها قومك يا غلام فدل هذا على جواز نسخ الكتاب
بالاجماع فاذا جاز نسخ الكتاب به جاز نسخ غيره به ايضا وبان الاجماع حجة قطعية كالكتاب
والسنة فيجوز ان ينسخ به كما جاز بهما واحتج الجمهور بان النسخ لا يكون الا في حيوة النبي
ع م لا بعده بالاتفاق والاجماع لا يكون الا بعد حيوته ع م لانه لا اجماع بدون رأيه في حيوته
واذا وجد منه رأي في شيء فلا بد من الرجوع الى رأيه لانه منفرد في رأيه فكان البيان
الموجب للعلم هو رأيه المسموع منه لا الاجماع ففي زمان الاجماع لم يبق النسخ مشروعا
حتى ينسخ به وبان الاجماع اما ان يكون عن نص اولا وعلى التقديرين فلا نسخ به اما اذا
كان عن نص فلان النص ح هو الناسخ لا الاجماع واما اذا لم يكن عن النص فالدليل الاول
اما قطعي او ظني فان كان قطعيا كان الاجماع على خلاف القاطع فيكون باطلا فلا يكون ناسخا
وان كان ظنيا فذلك الظني لم يبق مع الاجماع على خلافه دليلا لان شرط العمل به رجحانه
وافادته للظن وقد انتفى بمعارضة القاطع له وهو الاجماع فلا يثبت به حكم فلا يتصور
دفع ونسخ ولا تفصيل في كل من هذين الدليلين بين كون الاجماع ناسخا للكتاب والسنة
والاجماع لكن فخر الاسلام ذكر في اضراب حكم الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز
وان لم يجز نسخ الكتاب والسنة به وبين الفرق بان الاجماع لا ينعقد بخلاف الكتاب
والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم يتبدل
تلك المصلحة فينعقد اجماع اخر على خلاف الاول قلنا ان الاجماع الثاني ان دل على بطلان
الاجماع الاول لم يجز ذلك لان الاجماع لا يكون باطلا اذ لا اجماع على البطلان وان دل على صحة
الاجماع الاول لكن الاجماع الثاني جعل العمل بالاول حراما من بعد لم يجز ذلك الا بدليل
متجدد وقع لاجله الاجماع من كتاب او سنة او بدليل كان موجودا لكن خفي عليهم من قبل
ثم ظهر ذلك لهم والكل باطل لاستحالة حدوث كتاب او سنة بعد وفاته ع م وعدم جواز
خفاء الدليل الذي يدل على الحق عند الاجماع الاول على كلهم لاستلزامه اجماعهم على الخطاء
والجواب عن تمسك المجوزين بحديث عثمان انا لا نسلم النسخ فيه فانه يتوقف على ان الاية
المذكورة افادت عدم حجب ما ليس باخوة قطعا وعلى ان الاخوين ليسا باخوة قطعا

فان كلا منها لو ثبت بدليل ظاهر وجب حمله على خلاف ظاهره دفعا للنسخ ولكن لم يثبت شيء
منها قطعا فان الاول في ثبوت المفهوم المخالف ولم يثبت ذلك وان ثبت فبظاهر لا بقطعي
والثانية في ان الجمع لا يطلق على اثنين ولم يثبت ذلك وان ثبت فبظاهر لا بقطعي لانه
ليس بطريق الحقيقة بل بالمجاز ولو سلم ثبوتها بقطعي لكن يجب تقدير نص قطعي دال على حجبها
من الثلث الى السدس ليكون النسخ به والا لكان الاجماع على خلاف القاطع فكان خطاء وانه
باطل ومن تمسكهم الثاني ان مجرد القطعية لا يفيد مع فوات زمان النسخ واما الثاني وهو ان
الاجماع لا ينسخ بشيء ففيه خلاف بعض الاصوليين حيث قالوا لو اجتمعت الامة على قولين
فهو اجماع على ان المسئلة اجتهادية يجوز الاخذ بكليهما ثم يجوز اجماعهم على احد القولين فاذا
اجمعوا عليه بطل الجواز الذي هو مقتضى ذلك الاجماع وهو معنى النسخ والجواب عنه لا نسلم
جواز ذلك فانه مختلف فيه ايضا ولو سلم فلا يكون نسخا لان الاجماع الاول مشروط
بعدم الاجماع الثاني فانتفاؤه عند الاجماع الثاني انما هو بانتفاء شرطه لا بالنسخ واحتج
الجمهور بان الاجماع لو نسخ فاما بنص قاطع او باجماع قاطع او بغيرهما وكلاهما باطل اما
الاول فلانه يلزم ان يكون الاجماع على الخطاء لانه خلاف القاطع وهو محال واما الثاني فلانه
ابعد من الاول لان الاجماع على تقديم القاطع على غيره فيلزم خطاء ذلك الاجماع كما في الاول
مع ما فيه من تقديم الاضعف على الاقوى وهو خلاف المعقول ثم لا يخفى عليك ان ما ذكره الشارح
من الدليل يصلح دليلا للمسئلتين معا تامل قف وامّا سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم
اختلفوا في سقوط نصيب المؤلفة بانواعهم الثلاثة المذكورة في كتب الفقه بعد النبي عم
على ثلثة اقوال قيل بطريق نسخ ما ثبت بالكتاب وهو قوله تع انما الصدقات للفقراء و
المساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم بالاجماع وقيل بطريق انتهاء الحكم بانتهاء علته
لان اعطاء النبي عم كان لدفع شرهم واعزاز الدين وبعده انتهى هذه العلة بقوة الاسلام
فانتهى الحكم ايضا لا بالاجماع واختاره رحمه الله وقيل بطريق نسخ ما ثبت بالكتاب بدليل
ناسخ لان اجماعهم على السقوط يدل على ناسخ اذ الاجماع بلا سند غير مقبول لكن لا يلزمنا
تعيين هذا الدليل في محل الاجماع بل الواجب الحكم بثبوته قيل وهذا اقوى الوجوه لان
الاجماع لا ينسخ الكتاب على ما عرفت وان الحكم لا يحتاج في بقائه الى العلة كالرمل في الحج حيث
انتهى العلة والحكم باق فيجوز بقاؤه بعد انتهاء علته قف وكذا القياس اختلفوا ا

في القياس هل يكون ناسخا او منسوخا توضيحه ان القياس اما مقطوع او مظنون ف
فالمقطوع وهو ما يكون حكم اصله والعلة ووجودها في الفرع قطعيا ينسخ في حيوته عم
بالقطعي نصا كان ذلك القطعي الناسخ او قياسا وصورة ذلك ان ينسخ حكم الاصل بنص
مشتمل على علة متحققة في الفرع فينسخ حكم الفرع ايضا بالقياس على الاصل فيتحقق قياس ناسخ
واخر منسوخ مثاله ان يثبت حرمة الربوا في الذرة بقياس على البر منصوص العلة ثم ينسخ
حرمة الربوا في البر تنصيصا على علة مشتركة بينه وبين الذرة فيقاس عليه ويرفع حرمة الربوا
فيها فيكون ناسخا للقياس بالقياس ولو ورد نص ينسخ الربوا في الذرة كان نسخا للقياس
بالنص واما بعد حيات النبي عم فلا ينسخ اذ لا ولاية للنسخ للامة بل النسخ مختص بزمن
النبي عم نعم قد يظهر ان القياس كان منسوخا بان يظهر نسخ حكم اصله كما اذا قاس
الذرة على البر بعد النبي عم ثم اطلع على نص ناسخ لحكم البر فبان له ان حكم الذرة
ايضا كان منسوخا وهذا ليس بنسخ بعد النبي عم بل تبين انه كان منسوخا في زمن النبي عم
والمظنون وهو ما لا يكون قطعيا بعض ما ذكر في القطعي او كلا قطعيا لا يكون ناسخا
ولا منسوخا اما انه لا يكون ناسخا فلان ما قبله اي الذي يفرض كونه منسوخا اما قطعي
او ظني فان كان قطعيا لم يجز نسخه به لان نسخ المقطوع بالمظنون غير جائز وان كان ظنيا
تبين بالقياس زوال شرط العمل بذلك المظنون اعني رجحانه على معارضه لان عمله
مشروط بعدم ظهور معارض راجح او مساو فلا يجب العمل به عند ظهور معارض راجح
سواء قلنا كل مجتهد مصيب او قلنا ان المصيب واحد واذا كان مشروطا بعدم ظهور معارض
كذلك كان الواجب العمل به ما لم يظهر معارض كذلك وقد عمل به قبل ظهور معارض كذلك فلم
يرفع حكمه قبل ظهور معارضه ثم بعد ظهور معارض كذلك لا حكم له حتى يرفع فلا نسخ على التقديرين
اي قبل ظهور معارضه وبعد ظهوره بل انما يعمل بعد ظهور معارضه لزوال شرط عمله واما
انه لا يكون منسوخا فلان ما بعده لا بد ان يكون قطعيا او ظنيا راجحا واياما كان فقد بان
زوال شرط العمل به هذا كله عند الجمهور وقال بعض الشافعية كابن سريج انه يجوز النسخ
بالقياس المظنون لانه بيان مثل ما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا واجيب بانه منقوض
بالاجماع والعقل وخبر الواحد فانه يجوز التخصيص بكل منها ولا يجوز النسخ اذا عرفت هذا
فما ذكره الشارح ظاهر في القياس القطعي تامل قف يجوز ان يكون اخف اه هذا من الشروط

المختلف فيها للنسخ وفيه اشارة الى شرط اخر مختلف فيه ايضا وهو جواز النسخ بلا بدل وعدم
جوازه فقال الجمهور يجوز النسخ بلا بدل واحتجوا عليه بوجهين الاول بناء على متابعة المصلحة
وهو انا ان لم نقل برعاية المصلحة فلا اشكال لانه مختار يفعل ما يشاء وان قلنا برعاية
المصلحة فلا استحالة عقلا ايضا لجواز ان يكون المصلحة في النسخ عنه بلا بدل اي بلا اثبات حكم اخر
متعلق بذلك الفعل الذي ارتفع عنه الحكم المنسوخ كالاباحة عند نسخ الوجوب او الحرمة والثاني
انه واقع والوقوع دليل الجواز كنسخ وجوب الامساك بعد الفطر بلا بدل ونسخ تحريم ادخار
لحوم الاضاحي بلا بدل وقال بعض الاصوليين لا يجوز النسخ بلا بدل لقوله تعالى ما ننسخ من اية
او ننسها نأت بخير منها فانه يدل على لزوم البدل والجواب انه شرطية لا يقتضي وجود النسخ
فضلا عن الدلالة على البدل وانه ليس بمحل النزاع لان النزاع في جواز نسخ الحكم بلا بدل لا في
نسخ اللفظ والاية على تقدير دلالتها على البدل فانما يدل عليه في نسخ اللفظ لان الضمير راجع
الى الاية وهي لفظ ولو سلم انها تدل على نسخ الحكم ايضا لكن خص الحكم عنها بما ذكره الجمهور ولو سلم
بقائها على العموم لكنها تدل على عدم النسخ بدون الاتيان بما هو خير والنسخ بلا بدل خير من
ابقاء الحكم لمصلحة يعلمها ولو سلم انها تدل على ان النسخ لا يقع بدون البدل لكنه لا يلزم منه عدم
الجواز وهو النزاع واستدل بعضهم على لزوم البدل في النسخ بقصة ابراهيم عليه السلام فانه
امر بذبح ولده ثم نسخ ذلك بورود الفداء بذبح الشاة اما الاول فلقوله تعالى افعل ما تؤمر واما
الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان ترك الذبح الشامعصية والجواب ان هذا ليس بنسخ اذ لا رفع
ههنا ولا بيان للانتهاء بل هو استخلاف وجعل لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء اسم
لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يحتج
الى قيام شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المأمور به حتى يلزم
الاثم فان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد و
تحريم الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة اجيب بانا لا نسلم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما
شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام
الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها ناسخا للوجوب وتوضيح ما ذكره
ان حكم الناسخ يجوز ان يكون اخف من حكم المنسوخ ومساويا له بالاتفاق واختلفوا في كونه
اشق من حكم المنسوخ جوزه الجمهور وهو الاصح ومنعه البعض واحتجوا عليه بوجوه الاول

قوله

قوله تعالى نأت بخير منها او مثلها والاشق ليس بخير ولا مثله فيجب ان يكون اخف او مساويا
له قلنا الاشق قد يكون خيرا منه باعتبار الثواب الثاني ان نقلهم الى الاشق ابعد من المصلحة
فلا يجوز قلنا رعاية المصلحة فيه ممنوعة ولو سلم ذلك لكن لا نسلم انه ابعد من المصلحة لجواز ان
تكون المصلحة في الاشق بعد الاخف لعلمه تعالى اياه وان لم نعلمه ولو سلم ذلك لكنه منقوض باصل
التكليف فانه نقل من البراءة الاصلية الى ما هو اشق فينبغي ان لا يجوز وانه جائز بالاتفاق الثالث
قوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والنقل الى الاشق
بخلاف هذا فلا يريده تعالى قلنا لا نسلم عموم التخفيف واليسر والعسر في هذين الايتين بل هي مطلقة
فلا ينافي النقل الى الاشق بالنسخ ولو سلم عمومها فسياق الايتين يدل على ارادة ذلك
في المال لا في الحال فلا ينافي النقل الى الاشق في الحال والمراد بالتخفيف في المال وهو تخفيف الحساب
وباليسر هو تكثير الثواب ولو سلم انه لم يرد بهما ذلك لكن يجوز ان يكون مجازا من باب تسمية
الشيء باسم عاقبته مثل لدوا للموت وابنوا للخراب ولو سلم انه يكون للحال لا للمال ولا مجازا
من باب تسمية الشيء باسم عاقبته لكنه يجوز ان يكون مخصوصا بما وقع من النسخ بالاشق
على ما سنذكره كما هو مخصوص بانواع التكاليف الشاقة واحتج الجمهور عقلا بانه لو لم يعتبر
المصلحة فالامر واضح لانه يفعل ما يشاء وان اعتبرت فلعل المصلحة في الاشق وسمعا بانه لو لم
يجز لم يقع لكنه وقع في مواضع منها التخيير بين الصوم والفدية في ابتداء الاسلام فانه كان واجبا
في الابتداء ثم نسخ بتعيين الصوم حتما ولا شك ان الزام احد الامرين بعينه اشق من التخيير
ومنها ان صوم عاشوراء كان هو الواجب فنسخ بصوم رمضان وصوم شهر اشق من صوم
عشرة ايام ومنها الحبس في البيوت كان هو الواجب على الزاني في الابتداء ثم نسخ بالحد والجلد
وهو اشق ومنها كان الخمر حلالا في الابتداء ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق من الاباحة قوله
واما استدارة اهل قباء جواب عن تمسك المجوزين ولهم فيه وجهان اخران احدهما ان النبي
عم كان يرسل احاد الصحابة الى الاقطار بتبليغ الاحكام مبتداة وناسخة من غير فرق بينهما
فلو لم يقبل الاحاد في جواز نسخ المتواتر لما وجب القبول ولما جاز للرسول عم ان لا يفرق بينهما
واجيب بان الارسال ووجوب القبول صحيح لكن لا نسلم ان خبر الواحد يكون ناسخا للمتواتر وان
وقع ذلك فيحمل على القرائن المفيدة للقطع بالانضمام اليه كما قيل في خبر استدارة اهل قباء والثاني
ان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه نسخ بنهيه عليه السلام عن اكل كل

ذى ناب من السباع والنهى عن كل ذى ناب من باب خبر الاحاد واذا جاز نسخ القرآن بالاحاد
ففى الخبر المتواتر من السنة اولى اجيب عنه بوجهين احدهما منع ان هذه الاية منسوخة فانها
لا تدل على اباحة الجميع حتى يكون تحريم كل ذى ناب ناسخا له فانه انما يدل على عدم وجدان
المحرم وعدم وجدان المحرم لا يدل على اباحة الجميع ولقائل ان يقول ان عدم الوجدان من
الشارع يدل على الاباحة وان لم يدل من غيره والثانى ان معنى الاية لا اجد الان محرما فيكون
موقتا فلا يكون منسوخا فيكون حل كل ذى ناب باقيا على اصل الاباحة ونهيه عليه السلام رافع
للحل الاصلى وهذا ايضا ليس بنسخ قوله بالدليل القاطع اى بالخبر المتواتر كذا قيل واعترض عليه
بان علمهم بالتوجه الى بيت المقدس لم يكن بالخبر المتواتر بل بمشاهدتهم توجه رسول الله اليه فلا يكون
مما نحن فيه لان ما نحن فيه فى عدم نسخ الخبر المتواتر بالخبر الاحاد ويمكن ان يجاب عنه لانم
ان الكلام فى نسخ الخبر المتواتر بل فى نسخ الكتاب والسنة المتواترة قولا كانت السنة او
فعلا وفعله عم ذلك متواتر قوله كلاهما قطعيان قيل الخبر الواحد بتلك القرائن اما ان
بلغت الى قوة المتواتر فى القطع اولا والاول ممنوع والثانى غير دافع فقوله كلاهما قطعيان
ممنوع ويمكن ان يجاب عنه باختيار الشق الاول ابطال المنع المذكور بمطالبة السند ولو سلم
انه يبلغ قوة التواتر لكنه لا كلام فى بلوغه حد الشهرة والمتواتر يجوز نسخه بالمشهور لكن يأباه
قوله قطعيان قوله لثبوته بالاستصحاب فان قيل ان البقاء لو ثبت بالاستصحاب فهو
ليس بحجة عندنا لزم ان لا يكون نصها فى حيوة النبى عم حجة الا فى حال نزوله وهو باطل قلنا
ان اردتم به عدم كونه حجة بالنسبة الى من التزم الحكم حال النزول فهم ليسوا بمحتاجين الى الحجة
بل النص حجة لهم فى مدة بقائهم وان اردتم بالنسبة الى غير من التزم الحكم حال النزول فهو بالنسبة
اليه حال ايجاب لا حال بقاء وقد تقدم هذا من قبل قوله ملزومه اى ملزوم حكم الفرع اعنى
حرمة الضرب بالنسبة الى حرمة التأفيف قوله يعنى اذا نسخ حكم اصل القياس لا يبقى حكم فرعه
اختلف فى هذه المسئلة قيل اذا نسخ حكم اصل القياس نسخ معه حكم الفرع ايضا وقيل لا والاول
مختار ابن الحاجب والذى ظهر من كلام المصنف المختار عند الحنفية لكنه قال اكمل الدين ان
المختار عند الحنفية ليس ذلك بل هو الثانى واحتج على الاول بان حكم الاصل هو الموجب لاعتبار
العلة فيه فاذا ارتفع خرجت العلة عن العلية فلا يتحقق الفرع لئلا يلزم وجود المعلول بدون
العلة واعترض عليه بانا لا نسلم ان حكم الاصل هو الموجب لاعتبار العلة فيه بل العلة هى الموجبة

لحكم

لحكم الاصل ولا يلزم من انتفائه انتفاؤها لجواز ان تبقى لحكم الفرع فظهر ضعف ما ذكره الشيخ
ان نسخه يوجب الغاء علية علته واحتج على الثانى اى مختار الحنفية بوجهين احدهما ان حكم
الفرع تابع لدلالة حكم الاصل على علة الاصل لا لحكم الاصل كالفحوى فى المسئلة المتقدمة فان حكم الفحوى
تابع لدلالة المنطوق لا للحكم ولا يلزم من انتفاء حكم الاصل انتفاء دلالته على علة الاصل فلا يلزم من
انتفاء حكم الاصل بالنسخ انتفاء حكم الفرع واجيب بانه يلزم من زوال الحكم زوال العلة المعتبرة
فيه فيزول الحكم مطلقا لانتفاء الحكمة الموجبة له ورد بان المراد بالحكمة الموجبة ان كان العلة
الموجبة له فلا نسلم ان زوال الحكم يستلزم زوالها لجواز بقاء الحكم بعد زوال الموجب ولو سلم
ذلك لكن لا نسلم زوال دلالته عليها وبها يتم المطلوب وان كان غيرها فلا نسلم زوال الحكم مطلقا
فانه يلزم بقاء العلة بلا معلول وهو غير جائز والثانى انكم حكمتم بانتفاء حكم الفرع بالقياس
على انتفاء حكم الاصل بنفى علته والقياس بدونها غير معتبر واجيب بانا ما حكمنا بانتفاء حكم
الفرع قياسا على انتفاء حكم الاصل بل حكمنا بانتفاء حكم الفرع لانتفاء علته وفيه نظر لانه
ينافى ما ذكر فى الجواب الاول ان زوال الحكم يستلزم زوال الحكمة المعتبرة فيزول الحكم مطلقا
لانتفاء حكمته فان اراد بالحكمة العلة فزيفه قد تقدم ثمه قوله بان يعلم ان نصا قابلا اى
يعلم فى حيوته عم او بعد موته ولذا قدم على القسم الثانى مع ان الثانى اصرح فى الدلالة على النسخ
لانه يختص بحيوته عم قوله كحديث كنت نهيتكم فان الامر بزيارة القبور فى هذا الحديث دال
على نسخ النهى عنها وكحديث كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى الا فادخروها قوله
او تنصيص الصحابة خلافا لمن لا يرى التمسك بالاثر اى بقول الصحابة وفيه نظر لان عامة شروح
المختصر على ان الناسخ لا يعرف بقول الصحابى هذا ناسخ وذاك منسوخ فان تعيين الصحابى
قد يكون عن اجتهاده ولا يجب اتباع المجتهد له فيه واما اذا تعارض المتواتران فلم يعلم تاريخهما
ولا نص فيهما عن رسول الله وعين الصحابى احدهما فقال هذا ناسخ لذلك فهل يسمع فيه قوله
ام لا ففيه توقف لان دليل قبول قوله يعارض دليل منعه اما دليل قبوله فهو ان النسخ
لا يكون بخبر الواحد بل بالمتواتر وخبر الواحد انما هو معين للناسخ لا ناسخ لانه علم ان احدهما
ناسخ والاخر منسوخ بدون خبر الواحد ثم عينه خبر الواحد فان قيل انه لما لم يصلح ناسخا
فكيف يصلح دليلا معينا عليه قلنا الشئ قد لا يقبل ابتداء ويقبل فيما اذا كان المآل اليه كما لا يقبل
الشاهدان فى الرجم للزنا ويقبل فى الاحصان الذى مآله الى الرجم وكشهادة النساء لا تقبل فى النسب

وتقبل في الولادة التي مآلها الى النسب فكذا قول الصحابي لا يكون ناسخا لكنه يكون دليلا على
تعيين الناسخ ومآله الى الناسخ واما دليل منعه فهو انه يتضمن نسخ المتواتر بقول الواحد وهو غير
جائز فاذا اتفقا رضا دليلي منعه وقبوله توقفوا فيه لانه صار من قبيل ما لا يعرف فيه الناسخ
والمنسوخ بطريق صحيح وهو معرفة التاريخ واخبار الرسول صريحا او دلالة او اجماع الامة على ان هذا
ناسخ وذاك منسوخ فان قيل يجوز ان يكون مراده بتنصيص الصحابة واجماعهم عليه قلنا
ان اراد اجماعهم في زمن النبي عم فزمانه عم ليس زمان الاجماع على ما عرفت وان اراد اجماعهم
بعده فهو خلاف المتبادر من قوله تنصيص الصحابة ومن قوله خلافا للحلي لا يرى التمسك بالاثر
لان هذا ليس تمسكا باثر الصحابي بل باجماعهم ولا خلاف فيه وهل يثبت المنسوخية بتقدم المنسوخ
في المصحف والناسخية بحداثة سن الصحابي الراوي وبتأخر اسلامه قالوا لا يثبت لان ترتيب
المصحف ليس على ترتيب النزول فيجوز ان يقدم الناسخ على المنسوخ في المصحف وحداثة سن
الصحابي يدل على تأخر صحبته ومنقول متأخر الصحبة قد يكون متقدما وكذا من تأخر اسلامه
قد يكون منقوله متقدما قوله فالحكم هو التوقف هكذا ذكره المحقق في شرح المختصر والمذكور
في المنتهى والاحكام انه اذا لم يعلم الناسخ منهما فالواجب التوقف عن العمل باحدهما او التخيير
بينهما قال المحقق المزبور في شرح المنتهى الظاهر اختصاص التوقف بما اذا كانا معلومين والتخيير
بما اذا كانا مظنونين انتهى فعلم منه ان اثبات ونفي التخيير على اطلاقهما ليس كما ينبغي قوله لان فيه
رفع حكمها يعني حرمة ترك كل منهما معينا لانه بعد التخيير لا يحرم ترك كل منهما معينا قوله
وقد منعها البعض اي منع نسخ التلاوة فقط ونسخ الحكم فقط بعض المعتزلة واستدل عليه بوجهين
احدهما ان التلاوة مع حكمها في دلالتها عليه كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم وكما لا ينفك العلم
والعالمية ولا المنطوق ومفهومه فكذلك لا ينفك التلاوة والحكم للتلازم بينهما وفصل الشارح رحمه الله
وجه التلازم وقال ان النص اي التلاوة وسيلة مفضية الى الحكم والحكم مسبب عنها فلا اعتبار لاحدهما
بدون الآخر اما التلاوة فلان الوسائل والاسباب لا اعتبار لها عند انتفاء المقاصد والمسببات
كالوضوء لا اعتبار له عند انتفاء الصلوة واما الحكم فلانه مسبب من التلاوة فلا يبقى عند انتفائها
كالملك الثابت بالبيع حيث لا يبقى بعد انتفاء البيع بالفسخ ثم اجاب عنه بان التوسل والتسبب
فيما نحن فيه انما هو في حال الابتداء لا في البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء فيجوز ان ينسخ بقاء الحكم
دون التلاوة وبالعكس بخلاف الصورتين المذكورتين فان التوسل والتسبب فيهما في الابتداء والبقاء

معا

معا فلا يقاس عليهما توضيحه انا لا نسلم ان التلاوة مع الحكم مثل الوضوء والبيع مع الصلوة والملك
لان التسبب والتلازم فيهما في الابتداء والبقاء معا فلا يتصور انتفاء احدهما بدون الآخر بخلاف ما
نحن فيه فان التلازم فيه في الابتداء لا في البقاء والنسخ بالنسبة الى البقاء فلا يلزم من نسخ احدهما
دون الآخر الانفكاك بينهما وذلك لان التلاوة امارة الحكم وسببه ابتداء لا دواما اي يدل ثبوت
التلاوة على ثبوت الحكم ابتداء ولا يدل دوامها على دوامه ولذلك كان الحكم قد ثبت بها مرة واحدة
والتلاوة تتكرر ابدا واذا كان كذلك فاذا نسخ التلاوة وحدها فهو نسخ لدوامها وبقائها لا لاصلها
والدليل على الحكم اصلها لا دوامها فلا يلزم نسخ الدليل واذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ لدوامه لا لاصله
ومدلول التلاوة هو اصله لا دوامه فلا يلزم نسخ المدلول فلا يلزم انفكاك الدليل والمدلول اصلا
بخلاف ما كان التلازم بينهما في الابتداء والبقاء كما بين العالمية والعلم والمنطوق والمفهوم والوضوء والصلوة
والبيع والملك فانه ينسخ احدهما بدون الآخر انفكاك الدليل عن المدلول وبالعكس والثاني ان بقاء التلاوة
دون الحكم يوهم بقاء الحكم وانه ايقاع في الجهل وهو قبيح فلا يجوز وقوعه من الشارع وايضا فيزول فائدة
القرآن لانحصار فائدة اللفظ في افادة مدلوله فاذا لم يقصد به ذلك فقد بطلت فائدته والكلام الذي
لا فائدة فيه يجب ان ينزه عنه القرآن والجواب عنه ان هذا مبني على قاعدة الحسن والقبح العقليين
وقد ابطله كثير وعلى تقدير تسليمه فقولكم انه ايقاع في الجهل قلنا لا نسلم ذلك وانما يكون كذلك لو لم
ينصب عليه دليل واما اذا نصب فلان المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع اليه فينتفي
الجهل قولكم يزول فائدة القرآن قلنا ممنوع وانما يلزم لو انحصرت فائدته فيما ذكرتم وهو ممنوع
لجواز ان يكون فائدته كونه معجزا بفصاحة لفظه وجواز الصلوة بقراءته وحرمتها على الجنب
قوله ولنا اولا جوازه الخ حاصله ان للفظ القرآن حكمين حكم يتعلق بتلاوته وحكم يتعلق بمعناه
ولا تلازم بينهما وكلاهما مقصود تأمل منه فيجوز بقاء الحكم المتعلق بمعناه مع ارتفاع تلاوته مما
يتعلق بها من الاحكام وبالعكس قوله والحكم المستفاد منه كالوجوب والجواز والحل والحرمة
قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا الخ فان تلاوتها منسوخة وحكمها باق الآن فان قيل ان حكمها مختص
بالمحصن والمحصنة بالعرف على ما صرح به والمقيد غير المطلق فكيف يبقى حكمها قلنا التخصيص
بمخصص ليس بنسخ ومجرد المغايرة بالاطلاق والتقييد لا ينافي البقاء واختلف في المنسوخ انه
هل يجوز مسه للمحدث وتلاوته للجنب قالوا والاشبه انه لا يجوز فيما نسخ حكمه وبقي تلاوته لانه
قرآن حقيقة ويجوز فيما نسخت تلاوته وبقي حكمه لانه ليس بقرآن قوله كنسخ ايذاء الزواني الخ

الاول ثابت بقوله تع فاذوهما والثاني بقوله تع فامسكوهن في البيوت فنسخا بالجلد والرجم
مع بقاء تلاوتهما والاعتداد بالحول ثبت بقوله تع والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج نسخ حكمه مع بقاء تلاوته قوله او وصف
الحكم عطف على قوله او احدهما وقوله كالاجزاء مصدر بمعنى الكفاية قوله اعلم ان العلماء اتفقوا
لما ذكر نسخ الذات باقسامها الثلاثة اعنى نسخ التلاوة فقط او نسخ الحكم فقط او نسخ كلاهما
شرع في بيان نسخ وصف الحكم وهو الزيادة على النص تحريره ان الزيادة على النص اى على العبارة
المنصوصة اما ان تكون عبادة مستقلة بنفسها او غير مستقلة وان كانت مستقلة كزيادة الصوم
والزكاة بعد شرعية الصلاة وكزيادة صلوة سادسة على الخمس فالجمهور على انها ليست بنسخ
لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع بلا تغيير للاول وقيل ان زيادة صلاة سادسة خاصة
نسخ لانها تخرج الوسطى عن كونه وسطى فيبطل وجوب المحافظة عليها الثابت بقوله حافظوا
على الصلوات والصلاة الوسطى وانه حكم شرعى وهذا هو النسخ واجيب بانه لا يبطل وجوب
ما صدق عليه الوسطى وانما يبطل كونها وسطى وهو ليس حكما شرعيا والشارح رحمه الله
لما ترك هذا المثال قال اتفقوا على ان الزيادة على النص ليست بنسخ ان كانت عبادة مستقلة
اذ لا خلاف فيما ذكره من الامثلة ويمكن ان يقال انه ادعى الاتفاق لعدم اعتداده بهذا الخلاف
لانه لضعفه لا يخل الاجماع وان كانت غير مستقلة فان كانت الزيادة مقارنة للمزيد عليه بحيث
لا يتأخر عنه بقدر عقد القلب فلا يكون نسخا ايضا بالاتفاق لفقد شرط النسخ وهو التأخر
عن المنسوخ بذلك القدر كزيادة رد الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد فانها ليست
مستقلة بنفسها في كونها حدا ومقارنة للجلد بلا فصل حيث قال الله تع فاجلدوهم ثمانين
جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وان لم تكن مقارنة للمزيد عليه بل يتأخر عنه بقدر عقد القلب
وهو محل النزاع ومثلوا له بثلاث صور احدها زيادة جزء وذلك بان تكون الزيادة مع المزيد
عليه جزئين لعبادة بحيث لو افرد المزيد عليه لم يعتبر عبادة كزيادة ركعة ثالثة في الفجر بحيث
صار الفجر مجموع الركعات الثلث والثاني زيادة شرط للاول ولا يكونان جزئين لعبادة كزيادة
الطهارة في الطواف والايمان في كفارة اليمين والظهار والثالث ان ترفع تلك الزيادة مفهوم
الخلاف للاول مثل ايجاب الزكوة في المعلوفة بعد قوله في الغنم السائمة زكوة فان تلك الزيادة
ترفع مفهوم الخلاف للاول المزيد عليه فاختلفوا في هذه الصور الثلث على ستة اقوال الاول

ان

انه نسخ مطلقا واليه ذهبت الحنفية والثاني انه ليس بنسخ مطلقا واليه ذهبت الشافعية الثالث
ان كانت الزيادة ترفع مفهوم الخلاف فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه فنسخ والا
فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار الخامس ان تحدث الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد
والانفصال بينهما فنسخ والا فلا واليه ذهب الغزالي السادس وهو المختار عند بعض المحققين ان
الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعى فنسخ والا فلا قالوا وهذا هو حقيقة النسخ
على ما مر فالشارح رحمه الله ترك الصورة الثالثة من الصور الثلاث لان مفهوم المخالفة لما لم يكن ثابتا
عند الحنفية يجب اخراجه عن محل النزاع مع الحنفية اذ لا يتصور رفعه بالزيادة عندهم فانحصرت
الاقوال مع الحنفية في خمس ثم لما كان القول السادس في الحقيقة عبارة عن حقيقة النسخ الذى
عرفه الحنفية بها على ما تقدم فلا معنى لجعل هذا القول قولا مقابلا للحنفية بل هو عين قول الحنفية
ولذا جعل الشارح اجزاء الاصل في الموضعين حكما شرعيا مدلولا للامر حتى يكون رفعه بزيادة شرط
او جزء نسخا كما جعل الزيادة بالتخيير رفعا لحكم شرعى وهو الحرمة فبقى القول المقابل للحنفية ثلاثة
الشافعية والقاضي عبد الجبار والغزالي واختلفوا في تفسير تغيير المزيد عليه في قول عبد الجبار
ففسره ابن الحاجب بان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم ثم مثله بمثلثة امثلة الاول
زيادة ركعة في صلاة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدا على ثمانين في حد القذف والثالث التخيير
في ثلاثة امور بعد التخيير في امرين كما يقال صم او اعتق ثم يقال صم او اعتق او اطعم ولا يخفى عليك
ان المثال الثالث مشكل على التفسير المذكور لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير
بين ثلاثة امور بل يحصل الاتيان بالمأمور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين اللهم الا ان يوجه
ويقال ان ترك المزيد عليه وهو الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة
فصار كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما كذا ذكره الشارح المحقق في شرحه وفسر في المحصول بان
يصير وجوده كالعدم بان يكون المزيد عليه بحيث لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة
والاستيناف ولا يخفى عليك ان هذا التفسير انما يستقيم في المثال الاول فقط اذ لو فرضنا كون الفجر
ثلاثا فمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه الاعادة بثلاث ركعات بخلاف المثالين الاخيرين اذ
لو اقتصر على ثمانين جلدا لا يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة ثمانين وكذا الواتى باحد الامرين اعني
الصوم والاعتاق كان كافيا في غير وجوب شيء اخر عليه والحاصل ان قول عبد الجبار لا يخلو
عن اضطراب باى تفسير كان ولهذا لم يذكره رحمه الله على ان عباراتهم مختلفة في تقرير مذهب عبد

الجبار فالشارح المحقق قرره في شرح المختصر بما ذكرناه اتباعا لابن الحاجب وقال الامدي في الاحكام
ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة
على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كزيادة ركعة في الفجر كان ذلك نسخا
او كان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا
فلا وذلك كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على ثمانين في حد القذف وزيادة
شرط منفصل في شرائط الصلاة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار انتهى
فعلم منه ان مذهب القاضي ليس ما ذكره ابن الحاجب بل ما ذكره الامدي حيث اعتبر فيه زيادة
التخيير وان زيادة عشرين على ثمانين في حد القذف ليس نسخا عند القاضي وان صار ثمانين
بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد فبقي القول مع الشافعي والغزالي وقول الغزالي لما لم يكن معتبرا
لم يلتفت اليه فحصر النزاع على الشافعي قوله واما زيادة الشرط كزيادة الطهارة في الطواف
والايمان في الكفارة على ما ذكرناه قوله كما سبق في مباحث الامر حيث قال هناك اتيان المأمور
به على وجهه وكما امر به يوجب الاجزاء بمعنى سقوط القضاء على المختار قوله والثاني بالتخيير
في ثلاثة نحو اعتق او صم ثم يقول اعتق او صم او اطعم فان ترك الاولين مع فعل الثالث غير
محرم وقد كان محرما اولا قوله فاندفع ما ذكر في التلويح وجه الاندفاع ان اجزاء الاصل بمعنى
الخروج عن العهدة حكم شرعي على ما ذكره انفا وانما هو بمعنى الخروج عن العهدة لان الاجزاء
بمعنى امتثال الامر لا شك في كونه حكما شرعيا على ما تقدم في مباحث الامر فارجع اليه قوله
قال الشافعي زيادة الشرط الخ واحتج عليه بوجوه الاول ما ذكره رحمه الله حاصله ان حقيقة
النسخ لم توجد في الزيادة لان حقيقته تبديل ورفع للحكم الشرعي والزيادة تقرير للحكم الشرعي
وضم حكم اخر اليه والتقرير ضد الرفع فلا يكون نسخا الا ترى ان الحاق صفة الايمان بالرقبة
لا يخرجها من ان يكون مستحقة الاعتاق في الكفارة والحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من ان يكون
واجبا بل هو واجب بعد الالحاق ايضا فيكون وجوب النفي والتغريب ضم حكم الى حكم اخر وذلك
ليس بنسخ كوجوب عبادة مستقلة بعد عبادة في حقوق الله تعالى ونظيره في حقوق العباد
من ادعى الفا وخمسمائة فشهد شاهد بالف وشاهد اخر بالف وخمسمائة تقبل شهادتهما
على الالف لان الحاق الزيادة على الالف بشهادة الاخر اوجب تقرير الالف لاتفاقهما عليه لا
رفعه فلو كانت الزيادة ناسخة لما صحت الشهادة على الالف فاجاب عنه بالمنع مع السند

وهو

وهو انا لا نسلم ان الزيادة تقرير للاصل كيف وانها تفيد رفع الحكم الشرعي وهو الاجزاء في بعض الصور
اعني زيادة الشرط مطلقا وزيادة الجزء في صورة واحدة على ما تقدم انفا وحرمة الترك في
صورتين من صور زيادة الجزء واذا افاد رفع الحكم الشرعي يكون نسخا لا تقريرا او تخصيصا وما
ذكره من النظير في حقوق العباد ليس نظيرا لما نحن فيه بل نظير ما نحن فيه في حقوق العباد هو
اختلاف الشاهدين في قدر الثمن بان شهد احدهما بالبيع بالف والاخر بالبيع بالف وخمسمائة
فانه لا تقبل شهادتهما في اثبات العقد بالف وان اتفقا عليه ظاهرا لان الذي شهد بالف وخمسمائة
قد جعل الالف بعض الثمن وانعقاد البيع بجميع المسمى لا ببعضه والذي شهد بالالف جعله كل الثمن
وانعقاد البيع به فمن هذا الوجه شهد كل واحد منهما في المعنى عقدا اخر فلا تقبل شهادتهما لعدم
نصاب الشهادة في كل منهما وكذا الحال فيما لو شهد احدهما باجارة الدار بالف والاخر بالف
وخمسمائة فانه لا تقبل شهادتهما على الف لان الاجارة بالف غير الاجارة بالف وخمسمائة وكانا
عقدين فلم يوجد على كل واحد منهما نصاب الشهادة كما في البيع المذكور وهذا لان كلا من البيع
والاجارة لا يقبل التجزي بان ينعقد ببعض الثمن او الاجرة في بعض المبيع والمستأجر فلم يتفقا
على الاقل من المسمى بخلاف ما ذكره الخصم بان شهد احدهما بالف والاخر بالف وخمسمائة من مسئلة
الدين فانه ليس نظير ما نحن فيه لان الدين مما يقبل التجزي فلا يكون الزيادة رافعة بل يكون
مقررة لما اتفقا عليه فتقبل شهادتهما على الاقل المتفق عليه الثاني ان المطلق عندهم من انواع
العام فيقبل التخصيص بمخصص فاذا زيد قيد علم ان المراد بالعام هو البعض فيكون تخصيصا للعام
لا نسخا له كزيادة الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار فان الرقبة فيها عام يتناول المؤمنة و
الكافرة فاخراج الكافرة بقيد المؤمنة تخصيص لا نسخ قلنا التخصيص تصرف في اللفظ ببيان ان
بعض ما يتناوله اللفظ بظاهره لولا دليل التخصيص غير مراد به والقيد مما لا يتناوله الاطلاق
لان الرقبة مثلا لا يتناول صفة الايمان لان المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات فكان التقييد
تصرفا فيما لم يكن اللفظ متناولا له فلا يكون تخصيصا بل يكون نسخا باثبات نص ناسخ لحكم الاطلاق
وهو الاجزاء بدون صفة الايمان الثالث ان الزيادة على النص لو كان نسخا لكان القياس ايضا
نسخا لانه زيادة على النص ايضا واللازم باطل والملزوم مثله قلنا لا نسلم ان كل زيادة على النص نسخ
بل الزيادة التي تفيد رفع الحكم الشرعي على ما تقدم نسخ والقياس ليس كذلك اذ لا يفيد رفع حكم المقيس عليه
اصلا فلا يكون نسخا قوله فاذا كانت ان شروع في تفريع الفروع على اصل الطرفين قوله في تخصيص العام

فان العام عنده دليل ظني يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس على ما تقدم قوله فلا يزاد تغريب عام
كذا في بعض النسخ ويأباه قوله في اية الوضوء اى لا يزاد هو على الجلد بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة
وتغريب عام قوله والاصابة اى اصابة البلة قوله على اى وجه كان اى سواء كان بالنية والترتيب
والولاء اولم يكن بشيء منها قوله لحكم الاطلاق وهو الاجزاء بدون هذه الامور قوله مع ان النص اى
نص التيمم قوله انما ثبتت بالنص وهو قوله تعالى فتيمموا قوله فاعترض اه حاصله ان النص اعنى قوله
تعالى فتيمموا انما يدل لغة على مطلق النية والنية المعتبرة في التيمم هو النية المقيدة بقصد الصعيد لاستباحة
الصلاة والمطلق لا يدل على المقيد كما لا يدل العام على الخاص فكيف يثبت بالنص والجواب ان الفاظ
الشارع لا يخلوا عن الدلالة على المعانى الشرعية في عرف الشرع وهذا معنى الثبوت بالنص لانه لما كان
عبارة عن القصد لغة يقال تيممته اى قصدته كان لا بد في الشرع من الدلالة على القصد الشرعي المخصوص
قوله ولو كانت النية اى النية المعتبرة في التيمم قوله اخص منه اى من مطلق القصد الذى دل عليه لفظ
فتيمموا لغة قوله اقول الجواب اه لا يخفى عليك ان هذا يصلح جوابا عن النقض وعن الاعتراض المذكور
تأمل قوله على انه ليس من الشروط التى لا يعتبر فيها القصد اى قصد الصعيد لاستباحة الصلوة
كما هو المذكور في الاعتراض وجه دلالة الاية عليه ان قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا مبنى على قوله اذا
قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم والمراد به فاغسلوها للصلوة فكذا قوله فتيمموا للصلوة فدل
بهذه القرينة على قصد خاص مراد في التيمم قوله والطواف منكوسا وهو الطواف يسارا
قوله ووجوب الاعادة اختلفت عباراتهم في اعادة الطواف جنبا قال بعضهم الافضل ان يعيده
وقيل وعليه ان يعيد وهو يدل على الوجوب وعليه مشى في الكتاب وقال في الهداية والاصح انه يؤمر
بالاعادة في الحدث استحبابا وفي الجنابة ايجابا لفحش النقصان بسبب الجنابة وقصوره بسبب الحدث
هذا في طواف الفرض اعنى طواف الزيارة وهل الامر كذلك في طواف الواجب وهو طواف الصدر قالوا
انه كذلك واما طواف السنة وهو طواف القدوم قالوا لا يجب الاعادة عليه لو طاف جنبا لكن قال
في الزيلعي لو طاف طواف القدوم جنبا فعليه دم ان لم يعد ويجب عليه الاعادة كطواف الزيارة
عزاه الى المحيط قوله لا مطلقا فلا يلزم ان يكون مجملا في حق الطهارة ايضا قوله اما الاول اه بيان لوجه
كونه مجملا في حق العدد قوله لانه لا يستفيد من الامر اه لانه قيل ان الامر لا يدل على التكرار عندكم
فكيف يلزم الاجمال في حق العدد فاجاب بان الاجمال يستفيد من صيغة المبالغة لا من صيغة الامر
قوله فليتأمل لعله اشارة الى ان الاية لما كانت مجملة بالنسبة الى العدد والتعيين الواجبين شرعا

جاز

جاز ان تكون مجملة ايضا بالنسبة الى الطهارة لانها مما عينها الشرع ايضا قوله لا تثبت بخبر الواحد
عندكم فيه اشارة الى ان الفرضية ثابتة بخبر الواحد عند الشافعي وبه صرح ابن الهمام
في فرضية الفاتحة عندهم فظهر منه ان فرضية الفاتحة عندهم مثل معنى الوجوب
عندنا لا بمعنى الفرض القطعى الذى يكفر منكره لانها ثابتة بخبر الواحد فكان النزاع
بيننا وبينهم في ان الفرضية هل تثبت بخبر الواحد ام لا قوله وهذا لا يتصور
في الوضوء دفع لمقدر وهو ظاهر قوله اذ لا يمكن جعله بمعنى اثم المتوضئ فيه بحث اذ
لا يلزم من عدم الاثم لتركه عند سقوط الوضوء بسبب سقوط الصلاة عدم الاثم لتركه عند عدم السقوط

هذا ما يتعلق بالركن الاول
من الكتاب وهو الكتاب
يتلوه ما يتعلق بالركن الثانى
وهو السنة

م

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله الركن الثاني فيما يختص بالسنة لما فرغ عن مباحث الركن الاول شرع في مباحث الركن الثاني من الكتاب وهو السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي اصطلاح الفقهاء هي العبادات النافلة وفي اصطلاح المحدثين والاصوليين ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول او فعل او تقرير والاول مختص باسم الحديث والمراد بالمباحث المختصة بالسنة هي البحث عن كيفية اتصالها بالنبي عم بانه بطريق التواتر او الشهرة او الاحاد اذ القرآن لا طريق له غير التواتر وعن حال الراوي انه معروف او مجهول او مستور عادل او مجروح وعن شرائط الراوي من العقل والضبط والعدالة والاسلام وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن محل الخبر وهو الحادثة التي ورد فيها الخبر من العبادات والعقوبات وغيرهما وعن وصوله من الاعلى الى الادنى في المبداء وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط الى غير ذلك مما يأتي في محله والسنة القولية ينقسم الى الخبر والانشاء واختلف في تعريف الخبر وسيأتي بيانه في محله ان شاء الله قوله لا يفهم منه الا السنة القولية يريد ان الباء داخل على المقصور لان الحديث لا يتجاوز السنة القولية الى الفعلية والتقريرية قوله وهو تقرير اي سكوته تقرير ولقائل ان يقول السكوت عبارة عن عدم المنع فلا يتصور صدوره لانه عدمي والصدور من لوازم الوجود تأمل قوله بطريق الوحي قالوا ان للوحي كيفيات احدها ان يأتيه الملك في مثل صلصلة الجرس وهي اشد حالات الوحي الثانية ان يأتيه في صورة الرجل فيكلمه الثالثة ان ينفث في روعه الكلام نفثا كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي قيل هذه الكيفية ترجع في الحقيقة اما الى الاولى او الى الثانية لانه يأتيه في احدى الكيفيتين وينفث في روعه قلت فيه نظر لان في الاوليين يكون الوحي بطريق السمع من جبرائيل وفي الثالثة بطريق الاشارة وان كان جبرائيل عم لا يخرج عن احدى الكيفيتين الرابعة ان يأتيه الملك في النوم وعد من هذا سورة الكوثر الخامسة ان يكلمه الله تع اما في اليقظة كما في ليلة الاسراء او في النوم كما في حديث معاذ اتاني ربي فقال فيم يختصم الملاء الاعلى قالوا وليس في القرآن من هذا النوع شيء السادسة ان يلقي الله تع بقلبه بطريق الالهام بلا واسطة الملك وهو الذي ذكره المص ثالثا قيل وليس في القرآن شيء من هذا القسم بل كل القرآن وحي بواسطة الملك نوما او يقظة اذا عرفت هذا فقوله رحمه الله سمع النبي عم من ملك بتيقنه يحتمل كلا من الكيفية الاولى والثانية لانه في كل من هذين الكيفيتين يسمع من ملك يتيقنه وقوله مبلغا من جناب الحق يخرج الاحاديث الالهية والنبوية وذلك لان المنزل من الله تع قسمان قسم قال الله تع لجبرائيل عم قل للنبي الذي انت مرسل اليه ان الله يقول افعل كذا وكذا وامر بكذا وكذا ففهم جبرائيل عم ما قال ربه ثم نزل على ذلك النبي فقال له ما قال ربه ولم يكن العبارة تلك العبارة لكن المعنى من الله تع وقسم اخر قال الله تع لجبرائيل اقراء على النبي

هذا

هذا الكتاب فنزل جبرائيل به بكلمة الله تع من غير تغيير فالقرآن هو القسم الثاني والاول هو الحديث لان اللفظ فيه ليس من الله تع فاخرج هذا القسم بقوله مبلغا لان الظاهر ان المراد بالمبلغ ههنا تبليغ ما سمعه عليه السلام وما سمعه عليه السلام هو اللفظ لا المعنى لان المعنى ليس من المسموعات بل من المفهومات وقوله او وضح له باشارة اشارة الى الكيفية الثالثة وقوله او لاح بقلبه يقينا بالهام الله الظاهر منه الهام الله تع بلا واسطة الملك فيكون اشارة الى احد اقسام الى الكيفية السادسة فبقيت الكيفية الرابعة والخامسة خالية عن الاشارة قوله بالنص وهو قوله تع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قوله بلسان الملك او غيره اي في النوم او في اليقظة والاجتهاد ليس من هذا القبيل قوله ان معنى النص اعني وما ينطق عن الهوى اي ما يصدر نطقه بالقرآن قوله ما القرآن الا وحي اي معنى قوله تع ان هو الا وحي يوحى ما القرآن الا وحي على ان يكون ان نافية والضمير راجع الى القرآن فعلى هذا كان كل من النصين خاصا بالقرآن فلا يمنع جواز الاجتهاد عن النبي عم ولو سلم ان كلا منهما شامل لغير القرآن ايضا لكن لا يلزم منه ان لا يكون حكم الاجتهادي وحيا بل نطقا عن الهوى بل كل ما تقيد بالاجتهاد يجوز ان يكون وحيا قلت يرد عليه تعبده قبل زمان الوحي والبعثة لانه ليس عن وحي لعدم زمان الوحي بل عن كشف والهام صدق غير وحي او اتباع بشريعة من قبلنا على القول بانه عليه السلام متعبد قبل البعثة بشريعة من قبلنا قوله باجاز بالوحي وهو الاجتهاد فيه ان اجتهاده عليه السلام اذا كان ثابتا بالوحي يلزم ان يكون الحكم الثابت بالاجتهاد ثابتا بالوحي ومراده بكون الحكم الثابت بالاجتهاد وحيا كونه ثابتا بالوحي لا ان يكون نفس الوحي فقوله فالصواب الاقتصار على المنع لو على ما ينبغي قوله على مجتهد على صيغة اسم المفعول قوله فقال اري بضم الهمزة بمعنى اظن قوله وتحيل الرأي قال الجوهري التحيل القول بالحدس وقال في المصباح خمنت الشيء تخمينا اذا رأيت فيه شيئا بالوهم او الظن وهذا هو المناسب ههنا وفي بعض النسخ وتخير الرأي بالراء وله وجه لكن الظاهر هو الاول قوله لكنا ما امورين بالاتباع في الخطاء فان قيل الجواز لا يقتضي الوقوع فجواز الخطاء لا يستلزم الامر بالاتباع في الخطاء لان الخطأ وان كان جائزا لكنه يجوز ان لا يقع اصلا قلنا منقوض بوقوعه على ما دل عليه قوله تع عفى الله عنك لم اذنت لهم قوله فاندفع بهذا التقرير وجه الاندفاع ان الممنوع اتفاق جميع الامة مجتهدهم ومقلدهم على الخطاء وهو اللازم على تقدير قرار النبي عم على الخطاء واما اتفاق عوام الامة غير المجتهدين اللازم من تقليدهم للمجتهد فليس بممنوع لان عوام الامة مأمورون بالاتباع والتقليد للمجتهد ولو خطاء قوله المجتهدين مفعول الاتباع قوله فصل فيما

روى ان غنم قوم وقعت ليلا في زرع جماعة فافسدته فتخاصموا عند داود عليه السلام فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عم وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها وتدفع الحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسد ثم يترادان فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت و امضى الحكم بذلك اما حكومة داود عليه السلام فكان في العبد الضرر وقع بالغنم ... حكومة سليمان عليه السلام ان جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك من الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان ... واما حكم المسئلة في شريعتنا فعند ابي حنيفة لا ضمان ان لم يكن معها سائق او قائد وعند الشافعي يضمان ليلا لا نهارا

يتعلق بالقول اى ما يختص به لا مطلقا لان هذا الفصل فى بيان ما يختص به من احواله لا فيما يشترك بينه وبين
الكتاب من الاحوال السابقة فى فصل الكتاب من العموم والخصوص والمشترك والمؤول وغيرها قوله
فى كيفية اتصاله بالنبى قال فخر الاسلام الخبر المتواتر الذى اتصل بك من رسول الله اتصالا بلا شبهة وانما
عدل عنه المص حيث قال اعتبر اتصاله بالنبى عم لان الحديث المتصل فى اصطلاح المحدثين ما اتصل اسناده
بالنبى عم لا بنا قوله كامل فى كل قرن خرج به المشهور والاحاد قوله فى كل قرن من القرون المعتبرة اه
اعلم ان فى التواتر شروطا صحيحة وشروطا فاسدة بالنظر الى المخبرين وبالنظر الى السامعين اما الشروط
الصحيحة بالنظر الى السامعين المخبرين فثلاثة احدها استواء الطرفين والوسط فى الكثرة والاستناد
الى الحس اى بلغ جميع طبقات المخبرين فى القرن الاول والثانى والثالث حد التواتر واليه اشار بقوله
ان كانت الرواة فى كل قرن من القرون قوما لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب وثانيها كونهم مستندين
لذلك الخبر الى الحس لان التواتر فى الامور العقلية لا يفيد قطعا فانه لو اخبر قوم قسطنطنية مثلا عن
حدوث العالم لا يفيد قطعا وان لم يجوز العقل تواطئهم على الكذب لان صدق هذا الخبر مما يقتضيه النظر
النظر والاستدلال لا نفس اخبارهم وثالثها تعددهم تعددا يبلغ فى الكثرة الى ان يمنع الاتفاق بينهم
على الكذب عادة واليه اشار بقوله قوما لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب واما الشروط الفاسدة
بالنظر اليهم فمنها كونهم عالمين بالمخبر عنه شرطه بعضهم وهو فاسد لعدم الحاجة اليه لانه ان اريد
وجوب علم الكل به فباطل قطعا لانه لا يمتنع ان يكون بعض المخبرين مقلدا فيه او ظانا او مجازفا او
ان اريد وجوب علم البعض به فهو لازم مما ذكرنا من الشروط الثلاثة عادة لان هذه الثلاثة لا تجتمع
الا والبعض عالم قطعا ومنها اشتراط الاسلام والعدالة كما فى الشهادة شرطه بعضهم مستدلا بانه لو
لم يشترط لافاد اخبار النصارى بقتل موسى عم العلم به وانه باطل بالضرورة وهو فاسد لان
اهل قسطنطنية لو اخبروا بقتل ملكهم مثلا يحصل لنا العلم به وان كانوا كفارا واما خبر النصارى
بقتل موسى عم فلاختلال شرط التواتر فيه اما فى الاول او فى الاوسط اى قصور الناقلين
عن عدد التواتر فى احدى المرتبتين لا يفيد العلم لا لعدم عدالتهم واسلامهم بعد ثبوت عدد
التواتر ومنها تباعد اماكنهم ومحلاتهم شرطه بعضهم مستدلا بانه اشد تأثيرا فى دفع امكان
التواطؤ على الكذب وهو فاسد لان قوم بلدة واحدة لو اخبروا عن موت ملكهم يحصل لنا العلم
مع اتحاد اماكنهم ومنها كونهم لا يحصى عددهم شرطه بعضهم واختاره فخر الاسلام مستدلين
بان قوما محصورين مما يمكن تواطئهم على الكذب وهو فاسد ايضا لان الحجاج او اهل جامع مثلا اذا

اخبروا

اخبروا عن واقعة منعتهم من اقامة الحج والصلوة يحصل العلم مع كونهم محصورين والى رد هذه
الشروط الفاسدة اشار بقوله ليس لاشتراط علم كل واحد الى قوله ولا التباين اماكنهم واما الشرط
الصحيح بالنظر الى السامعين فهو ان يكون المستمع متأهلا لقبول العلم بما اخبر به مع عدم علمه
بذلك قبله لئلا يلزم تحصيل الحاصل واما الشرط الفاسد فهو سبق العلم بمجموع ذلك الشروط على حصول
العلم بخبر التواتر شرطه من زعم ان حصول العلم بالتواتر نظرى حاصل بالاستدلال لا ضرورى و
قال الجمهور القائلون بان حصول العلم بالتواتر ضرورى انه لم يشترط سبق العلم بهذه الامور لان
العلم عندهم حاصل عند خبر التواتر بخلق الله تع لا باللزوم العقلى على ما زعم الحكماء ولا بطريق التوليد
على ما زعمه المعتزلة فان خلق العلم له عقيبه علم ان الخبر مشتمل على هذه الشروط وان لم يخلق له العلم علم
اختلال هذه الشروط او بعضها فضابط العلم بحصول هذه الشروط المعتبرة فيه عندهم حصول العلم
بخبر التواتر لا ان ضابط حصول العلم بخبر التواتر سبق حصول العلم بهذه الشروط والى هذا اشار
بقوله بل لحصول العلم الضرورى اى لمجرد حصول هذا العلم بلا اشتراط سبق العلم بذلك الشروط
المعتبرة فيه وفيه اشارة الى عدم اشتراط العدد فيه على ما هو الاصح ومنهم من شرط فيه العدد
فقيل اقل عدد يحصل التواتر خمسة وقيل اثنى عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون
قوله وان كان البعض مقلدا او ظانا او مجازفا اشارة الى عدم اشتراط علم كل واحد وقوله وعند الخصام
اشارة الى عدم اشتراط عدم احصاء عدد المتواترين اى وان كان حصول العلم الضرورى عند انحصارهم
وقوله وكفرهم اشارة الى عدم اشتراط العدالة والاسلام المشار اليه سابقا بقوله ولا لعدم التهم وقوله اجتماعهم
اشارة الى عدم اشتراط تباين اماكنهم قوله المتواتر اى المتواتر من السنة لا مطلق المتواتر لان الاتصال الكامل
بالنبى عم ليس بشرط فى مطلق التواتر قوله وهو يفيد اليقين لما ذكر تعريفه وشروطه شرع فى بيان حكمه
فقال وهو اى المتواتر يفيد العلم اليقينى الضرورى حتى يكفر جاحده فى الشرعيات كنقل القران والصلوة
الخمس ونحوهما واما افادته اليقين فلانه خبر قوم يفيد بنفسه العلم بصدقه بخلاف خبر قوم علم صدقهم
بالقرائن الزائدة على الشرائط المعتبرة فى المتواتر عادة كالقرائن التى تكون على من يخبر عن موت والده من شق
الجيوب والتفجع وكالقرائن التى تكون على من يخبر عن عطش فانه خارج عن المتواتر لعدم افادته بنفسه
العلم وبخلاف ما يفيد العلم بسبب العقل كخبر قوم عن حدوث العالم مثلا على ما تقدم واما كون ذلك
العلم ضروريا فلانه لا يفتقر الى توسيط المقدمتين على ما عرف بالوجدان وكل علم لا يفتقر فى حصوله
الى توسيط المقدمتين ضرورى فهذا ضرورى ولانه يحصل لمن لا يتأتى منه النظر حتى الصبيان والمجانين

ولانه لو لم يكن ضروريا لكان نظريا ولو كان نظريا لجاز فيه الخلاف عقلا لان شان العلوم النظرية
كذلك لكنه لم يجز فيه الخلاف واورد عليه بشكوك منها انه كاجتماع الخلق الكثير لاكل طعام واحد وانه ممتنع
عادة ومنها انه يجوز الكذب على كل واحد فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب احد كذب الاخر بن قطعا ولانها
مركبة منها بل هي نفس الاحاد اذ ليس فيه غير الاحاد فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع قطعا
ومع جوازه لا يحصل العلم ومنها ان العلم بموجبه يؤدي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير
بالشيء وجمع كثير اخر بنقيضه وذلك محال ومنها انه يلزم تصديق النصارى واليهود فيما نقلوه عن موسى
وعيسى انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة محمد عم فيكون باطلا ومنها انه لو حصل به علم ضروري
لما فرقنا بين ما ثبت به من نحو وجود اسكندر وبين العلم بسائر الضروريات واللازم باطل لانا اذا
عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى
بالضرورة ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف في المتواتر لمخالفتنا واجيب عن الاول
بانه قد علم وقوع المتواتر عادة بوجود الداعي بخلاف اكل طعام واحد لعدم العادة فيه وعن
الثاني بانه قد يخالف حكم الجملة حكم الواحد فان الواحد جزء العشرة بخلاف العشرة والعسكر
متألف من الاحاد وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص من الاحاد وعن الثالث ان تواتر
النقيضين محال عادة وعن الرابع ان نقل اليهود والنصارى لو حصل بشرائط التواتر لحصل
العلم وانما لم يحصل لعدم شرائطه من وجود جمع كثير في كل قرن وعن الخامس ان الفرق ان المتواتر
نوع من الضروري وغيره من الضروري نوع اخر فقد يختلفان لا لاحتمال النقيض بل بالسرعة
وغيرها وعن السادس ان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز العناد فيه والا لورد عليكم خلاف
السوفسطائية فانه خلاف في الضروري واعلم ان المتواتر انما يفيد اليقين علما يقينيا ضروريا
بكون المنقول على طريق التواتر خبر الرسول مثلا واما حصول العلم بمضمون ذلك الخبر المتواتر فقد
قالوا انه يقيني نظري حاصل بالاستدلال بترتيب المقدمات بان يقول هذا خبر من علم صدقه
بالمعجزة وكل خبر كذلك يفيد العلم فهذا يفيد العلم فههنا مقامان احدهما حصول العلم بكون المنقول
خبر الرسول وهو يقيني ضروري خلافا للسمنية والبراهمة في كونه يقينيا وخلافا للبعض في كونه
وخلافا للكعبي وابي حسين البصري وامام الحرمين في كونه ضروريا بل هو نظري عندهم على ما سيأتي
والثاني حصول العلم بمضمون ذلك الخبر المتواتر وهو يقيني نظري عندنا خلافا لجمهور الاشاعرة
والمعتزلة فانهم قالوا الادلة النقلية يفيد الظن لا اليقين مستدلين بان افادة اليقين يتوقف

على العلم بوضع الالفاظ المنقولة عن النبي عم بازاء معنى وعلى كونه مراد له عليه السلام والاول انما يثبت
بنقل اللغة والصرف والنحو والصرف واصول هذه الثلاثة تثبت برواية الاحاد وفروعها تثبت بالاقيسة
وكل من رواية الاحاد والاقيسة يفيد الظن والثاني يتوقف على عدم النقل وعدم الاشتراك والمجاز
والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير وكل منها لا جزم به بانتفائه لجوازها في نفسها بل غايته الظن
ثم بعد الامر الاول والثاني لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه النقلي اذ لو وجد
ذلك المعارض يقدم على النقلي قطعا اذ لا يمكن العمل بهما معا ولا بنقيضهما معا وفي تقديم النقلي على العقلي
ابطال الاصل بالفرع وهو باطل فيقدم العقلي بالضرورة بان يؤول النقل عن معناه الى اخر مثل قوله تعالى الرحمن
على العرش استوى لكن العلم بعدم المعارض العقلي ليس بقطعي اذ غايته عدم الوجدان وهو لا يستلزم
عدم الوجود فقد تحقق ان الادلة النقلية تتوقف دلالته على امور ظنية والموقوف على الظني ظني
فلا يوجب اليقين قلنا ان من الاوضاع ما هو معلوم لنا بطريق التواتر كلفظ السماء والارض
وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات والمركبات والعلم بكونه مراد الشارع
يحصل بمعونة قرائن مشاهدة من الشارع او متواترة بحيث يدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة
بحيث لا تبقى فيه شبهة اصلا على ما بيناه في شرحنا على ما رتبناه في الكلام ولهذا قالوا النصوص الواردة
في الصلاة والزكوة والتوحيد والبعث ونحوها يوجب القطع قطعا فان قيل سلمنا ان الاحتمالات
التسع المذكورة منتفية بما ذكرتم لكن احتمال المعارض العقلي قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي
او بمعونة القرائن قلنا اما في الامور الشرعية فلا خفاء في انتفائه اذ لا مجال للعقل فيها فلا يتصور للمعارض
من قبله فيها ونفيه من قبل الشرع معلوم بالضرورة فانه اذا تعين المعنى وكان مراد الشارع فلا يتصور
المعارض من قبله واما في الامور العقلية فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة
وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الاخر بالضرورة
وفيه بحث ذكرناه في شرحنا فليراجع ثمه قوله لا يعرف خلقته لان معرفة كونه مخلوقا من ماء مهين
لا تثبت الا بالخبر فاذا انكر كونه موجبا للعلم لم يحصل له علم بخلقته فان قيل يجوز ان تكون معرفة
خلقته بالولد لانه لما عاينه انه خلق من مائه اعتبر خلقة نفسه به قلنا ذلك ايضا بالخبر فان كون
الولد مخلوقا من مائه ليس بمحسوس ولا بمعقول فتبين انه بالخبر قوله ودينه لان معرفة الخبر وطريقه
السماع سيما فيما يرجع الى الاحكام قوله ودنياه لان معرفة الاغذية والادوية بالخبر لان
فيها ما هو مهلك وما هو نافع والعقل لا يجوز التجربة لاحتمال الهلاك قوله وامه واباه لان

معرفتهما بالخبر واذا علمت بطلان قول السمنية والبراهمة فاعلم ان قول القائلين بالطمانينة
باطل ايضا لانه يؤدى الى الكفر فان وجود الانبياء ومعجزاتهم لا تثبت سيما فى زماننا الا بالنقل
المتواتر فاذا لم يوجب يقينا لا يثبت فى زماننا ثبوتهم وذلك كفر باطل قوله وبكيفيته اعنى
ضروريته قوله فلا نم ان لازم الضرورى ضرورى فيجوز ان يكون العلم الحاصل بالتواتر ضروريا
ولا يكون العلم لازمه اعنى العلم بضروريته ضروريا الا ترى ان نتيجة الشكل الاول ضرورى والعلم
به ليس بضرورى بل نظرى قوله كما يحصل اه زيادة اليقين قوله بالمتيقن بوجود مكة الجار
متعلق بالمتيقن قوله بعد ما يشاهد ظرف ليحصل هذا عند اكثر مشايخنا الاصوليين
قال بعضهم ان المشهور يفيد العلم اليقينى الاستدلالى الا انه لا يكفر جاحده لكونه خبر واحد
فى القرن الاول وقال بعض الاشاعرة انه يفيد الظن مثل خبر الواحد قوله فيه شبهة صورة
ومعنى اما صورة فلان الاتصال بالرسول عم لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول
قوله وان رواه اكثر من واحد لعله احتراز عن قول من فرق بين خبر الواحد والاثنين فقبل خبر الاثنين
دون الواحد وبعضهم قبل خبر الاربعة دون ما تحتها فسوى رحمه الله بين الكل بعد ان لم يبلغ درجة
التواتر او الاشتهار قوله لان التخصيص المستفاد من لولا يعنى ان لولا بمعنى هلا للتحضيض طائفة من كل
فرقة على الذهاب للتفقه فى الدين والانذار بعد الرجوع فكانه يتضمن الامر بالتفقه والانذار على ما هو
قاعدة التحضيض على الشئ فلولا افادة خبر الواحد العمل لم يكن للامر بالانذار بعد التفقه فائدة لكن
امر الشارع لا يخلو عن فائدة فعلم انه يوجب العمل وهذا هو الظاهر من سوق كلامه والذى ظهر من كلام
السراج الهندى وكشف المنار انه تعالى امر الطائفة صريحا بالتفقه والانذار فعلى هذا يكون قوله ليتفقهوا
ولينذروا صيغة امر قوله والطائفة يتناول اه كانه قيل الطائفة اسم للجماعة بدليل لحوق هاء التانيث
بها فلا يصح حملها على الواحد والاثنين فلا يصلح للاحتجاج بها فاجاب عنه بانها تتناول الواحد على الاصح
فيصلح الاحتجاج بها واحترز بالاصح عما قيل فى تفسيرها بانها اسم لعشرة وقيل لثلاثة وقيل لاثنين
دون الواحد وانما كان هذا اصح بدليل قوله تع وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين فانهم قالوا المراد
بالطائفة فيه الواحد فصاعدا على ما روى عن قتادة قوله ولو سلم اى ولو سلم ان الطائفة
لا يتناول الواحد لكنه لا يلزم ان يبلغ حد التواتر اعنى قوما لم يجوز العقل تواطئهم على الكذب فى الثلاثة
الثلاثة وكذا حد الشهرة ايضا ولا بد من ضم هذا واذا لم يبلغ حد التواتر ولا حد الشهرة يكون
احادا وان اطلق على العشرة واذا كان احادا ثبت المط فان قيل سلمنا انه لا يلزم حد التواتر لكنه لا يتم

الاحتجاج به على وجوب العمل بخبر الواحد لان غاية ما يدل عليه الاية الكريمة ان الراجع وان لم يبلغ حد
التواتر والشهرة مأمور بالانذار بما سمعه ولكن لا يلزم منه وجوب العمل للسامع كالشاهد الواحد
مامور باداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم تتم نصاب الشهادة ويظهر العدالة بالتزكية قلنا وجوب
الانذار مستلزم لوجوب القبول والعمل على السامع والا لم يكن الامر به مفيدا ولم يجب الحذر على القوم
مع انه واجب على ما دل عليه قوله تع لعلهم يحذرون لان لعل للترجى لكونه محالا على الله تع بل للطلب الجازم
وايجاب الحذر عند ترك العمل قوله الثانى اه لعل للترجى هذا الوجه هو المشهور فى وجه التمسك بالاية المذكورة
ورده ابن الحاجب بانه بعيد وبين الشارح المحقق وجه البعد بان ظاهر الاية يقتضى الحذر عقيب الانذار
بعد التفقه فى الدين والمراد بالتفقه فى الدين هو فتوى المجتهد فى الفروع بقرينة التفقه والانذار ونحن
نقول بموجبه فان الفتوى يجب العمل بها ولا يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد لان على هذا التقدير
يختص القوم بالمقلدين دون المجتهدين الاخذين للاحكام من الادلة الشرعية الثابتة وذلك يستلزم
العمل بالادلة الشرعية الثابتة دون خبر الواحد اذ لم يثبت بعد كونه من الادلة الشرعية حتى يجب
العمل به ولو سلم انه اعم من فتوى المجتهدين لكنه ظاهر فيه لا نص فلا يخلو عن احتمال فلا يكون قطعيا
فلا يثبت به الاصول والقواعد والجواب عنه ان الانذار لا يكون بطريق الفتوى من عند نفسه بل
بالاخبار عن الشارع وفى الاخبار عن الشارع يستوى المجتهد وغيره بعد السماع فلا يختص بفتوى
المجتهد وقوله فلا يخلو عن احتمال فلا يكون قطعيا قلنا الاحتمال الغير الناشئ عن دليل غير معتبر فلا يمنع
القطع قوله فانه عم كان يرسل الافراد من اصحابه فان قيل هذه الاخبار احاد فكيف يحتج بها على كون
خبر الواحد حجة وليس هذا الا دورا ومصادرة على المط اجيب بان افرادها وان كانت احادا الا ان
جملتها بلغت حد التواتر فيحتج به على صحة به فى الاستدلال بالاجماع ايضا قوله وخبر سلمان اه روى
ان سلمان كان من قوم يعبدون الخيل البلق فوقع عنده انه ليس على شئ وجعل ينتقل من دين
الى دين طالبا للحق حتى قال بعض اهل الصوامع لعلك تطلب الحنيفية وقد قرب اوانها فعليك
بيثرب ومن علامة النبى عم انه ياكل الهدية ولا ياكل الصدقة وبين كتفيه خاتم النبوة فتوجه
نحو المدينة فاسره بعض العرب وباعه من اليهود بالمدينة وكان يعمل فى نخيل مولاه باذنه حتى
حتى هاجر رسول الله الى المدينة فلما سمع بمقدمه اتاه بطبق فيه رطب ووضع بين يديه فقال ما هذا
فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا ولم ياكل فقال سلمان فى نفسه هذه واحدة ثم اتاه من الغد بطبق فيه
رطب ووضعه بين يديه فقال ما هذا فقال هدية فجعل عم ياكل فقال سلمان هذه اخرى ثم

بحول خلفه فعرف عليه السلام مراده فالقى رداه عن كتفه حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة فاسلم
فقبل عم قوله في الصدقة ثم في الهدية مع كونه عبدا قوله للتهمة بالتحاب ان كانت الشهادة للصديق
قوله اخبارا عن معصوم الظاهر مستقراي ليست الشهادة اخبارا صادرا عن معصوم حتى لا يكون مظنة
للتهمة قوله ولا المخبر الى الشاهد قوله اذا اوجبت خبر لقوله فان الشهادة قوله فالرواية اولى يعني ان الحاق
ما نحن فيه بالشهادة ليس بطريق القياس بل بطريق الدلالة اذ القياس لا يجري في اثبات الاصول واعلم ان ابا
الحسين استدل على وجوب العمل بخبر الواحد بالدليل العقلي وقال ان العمل بالظن في تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها
عقلا معلوم واجب عقلا بدليل انه لما كان اجتناب المضار اجمالا واجبا قطعا وجب اجتناب تفاصيله
عقلا مثل قبول خبر العدل في مضرة اكل شيء معين فيحكم العقل بانه لا يؤكل وفي انكسار جدار يريد ان ينقض فيحكم العقل
بان لا يقام تحته وما نحن فيه كذلك لانه عليه السلام بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار قطعا ومضمون خبر الواحد
تفصيل له والخبر يفيد الظن به فوجب العمل به قطعا واجيب بانه مبني على الحسن والقبح العقليين وذلك باطل
عند كثير من العلماء وعلى تقدير تسليمه فلا نسلم ان العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل واجب بل اولى للاحتياط
ولم ينته الى حد الوجوب ولو سلم انتهاؤه الى حد الوجوب في العقليات لكن لم يجب مثله في الشرعيات ولا يجوز قياسها
على العقليات لعدم التماثل بينهما وهو شرط القياس ولو سلم ذلك لكنه قياس وهو مع كونه دليلا شرعيا لا عقليا
على ما هو المط هنا فلا يفيد الا الظن لجواز كون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والمسئلة
اصولية فلا يجري فيها الظن ولهذا عدل الشارح فيما ذكره عن القياس الى الدلالة لكنه يرد عليه ان الدلالة
ايضا من الادلة الشرعية والمقصود هنا اقامة الدليل العقلي واستدل قوم عليه عقلا ايضا بان صدق خبر الواحد
ممكن فيجب اتباعه احتياطا كالخبر المتواتر وقول المفتي واجيب بانه قياس لا اصل له فان اصله اما خبر المتواتر
او قول المفتي وكلاهما ضعيف اما الاول فلان خبر المتواتر وجب اتباعه لافادته العلم لا للاحتياط فالجامع
ملغى واما الثاني فلان الفرق بينهما ظاهر وهو ان حكم المفتي خاص بمقلده في الفتوى وحكم خبر الواحد عام
في الاشخاص والازمان ولو سلم عدم الفرق بينهما لكنه قياس فلا يفيد فلا يجري في الاصول مع انه دليل
شرعي لا دليل عقلي وهو خلاف المطلوب قوله يدل على استلزام العمل للعلم لان الاية الاولى دلت
على النهي عن اتباع الظن والثانية دلت على الذم باتباع الظن وكل من النهي والذم دليل الحرمة فاذا
حرم الاتباع بالظن للعمل لزم الاتباع بالعلم له فثبت ان العمل لا يكون الا بالعلم فذهب طائفة
الى انه لا يوجب العمل كما لا يوجب العلم مستدلا بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وطائفة اخرى
الى انه يوجب العلم ايضا مستدلا بوجود الملزوم على وجود اللازم واجاب الجمهور بمنع استلزام

العمل

العمل للعلم القطعي مستندين بان اتباع الظن قد ثبت بالادلة وبمنع عموم ما ذكروه من الايتين للاشخاص و
الازمان وبتاويل العلم بمطلق الادراك الاعم من الجازم وغير الجازم وبتاويل الظن بمعنى الوهم فيجوز
ان يحمل العلم في الاية الاولى على مطلق الادراك والظن في الاية الثانية على معنى الوهم واستدل بعضهم على
ايجاب خبر الواحد العلم بوجهين اخرين احدهما انه مقبول بالاجماع في امور الاخرة من عذاب القبر
وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يثبت
به عمل من الفروع وثانيهما انه يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى
احتمال الكذب وهو معنى العلم واجيب عن الاول بوجهين احدهما ان الاحاديث في امور الاخرة منها
ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع لا في الاصول
ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو في الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المق من احكام الاخرة
عقد القلب وهو عمل زائد على العلم فيكفيه خبر الواحد وعن الثاني بانا لا نسلم ترجح جانب الصدق
الى حيث لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب
قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما قوله اما المعتوه وهو
ناقص العقل من غير صبى ولا جنون فيشبه كلامه وافعاله تارة بكلام المجانين وافعالهم وتارة
بكلام العقلاء وافعالهم فلا يقبل روايته لان نقصان العقل بالعته فوق النقصان بالصبى لان
الصبى قد يكون اعقل من البالغ قوله وهو تحقيق الايمان اه وفيه اشارة الى الفرق بين الايمان
والاسلام على ما ذهب اليه بعض العلماء مستدلين بان جبرائيل عليه السلام سال النبي عليه السلام عن
الايمان واجاب النبي عليه السلام عنه بان الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وبلقائه ورسله وتؤمن
بالبعث ثم سال عن الاسلام واجاب عنه النبي عم بان الاسلام ان تعبد الله ولا تشرك به وتقيم الصلوة
وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان فان هذا السؤال والجواب يدل على تغايرهما وان الايمان
تصديق بامور مخصوصة والاسلام اظهار اعمال مخصوصة ومراده رحمه الله بتحقيق الايمان اظهاره
بعمل اللسان والجوارح وبتصديق الاسلام اعتقاد حقية الامور الدينية من الاقرار وعمل الجوارح
من الصلاة والزكوة وغيرها فظهر منه انهما متباينان صدقا وان تلازما وجودا وقد كثر القول
فيه فمنهم من قال انهما متغايران ومنهم من قال انهما متحدان وقال الخطابي صنف في المسئلة امامان
كبيران واكثرا من الادلة للطرفين والحق ان بينهما عموما وخصوصا فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم
مؤمنا وتحقيق معنى الايمان سياتي في الركن الثالث ان شاء الله تع قوله وهو اي الاسلام قوله الاول

ظاهر والمراد بالظاهر ما فيه نوع قصور قوله واعلاه البيان اى البيان باللسان والباء في بتصديق
صلة البيان اى الاسلام الكامل ان يبين تصديقات تفاصيل جميع ما اتى به النبي عم باللسان لا بيان البيان
تفصيلا على ان يكون الباء بيانية لان البيان يكون باللسان والتصديق يكون بالقلب ولا يصلح احدهما
ان يكون بيانا للاخر فعلى هذا يكون قوله والاقرار به عطفا على البيان قوله تفاصيل جميع ما اتى به النبي
عم اى مما يتعلق بذاته تع وباسمائه من العليم والسميع والبصير والقدير والمريد وغيرها وصفاته
والقدرة والارادة وغيرها وسائر ما اتى به النبي عم من احاد المؤمن به قوله وادناه البيان اى البيان
باللسان الكلام فيه مثل ما مر قوله ولا عبرة للاول اى الاسلام ظاهرا اى لا عبرة له بدون التوصيف بعد
الاستيصاف الا ان يظهر اماراته مثل الصلاة بالجماعة وايتاء الزكاة واكل ذبيحتنا ونحوها مما يختص
بشريعتنا فانه يحكم بالاسلام بذلك ويقوم اظهار هذه الخصايص مقام التوصيف بعد الاستيصاف
في الحكم بالاسلام لقوله عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقوله عليه السلام
من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان فعلى هذا يكون قوله للحديث متعلقا
بقوله الا ان يظهر اماراته كالصلاة بالجماعة ويحتمل ان يتعلق بقوله ولا عبرة للاول وح يكون المراد
بالحديث ما روى ان النبي عليه السلام استوصف الاعرابي الذي شهد برؤية الهلال بقوله اتشهد ان لا اله
الا الله واني رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر يكفي المسلمين احدهم يعني لا عبرة للاول بدون
التوصيف بعد الاستيصاف لهذا الحديث الا ان يظهر اماراته لكن هذا الاحتمال بعيد عن العبارة
والاحسن ان يدرج التوصيف بعد الاستيصاف في اماراته لانه من جملة امارات الاسلام فالمعنى
لا عبرة للاول الا ان يظهر اماراته كالتوصيف بعد الاستيصاف وكالصلاة بالجماعة فح في كلامه نوع
قصور لكنه يدل على هذا المعنى قوله صغيرة بين المسلمين اذا لم تصف بعد الاستيصاف بل لا يستقيم
بدون ملاحظة ذلك المعنى قوله بل للثاني الثاني اضراب عن قوله ولا عبرة للاول اى بل العبرة للثاني
الاسلام الكامل وهو البيان اجمالا بتصديق جميع ما اتى به فان في اعلاه اعني البيان تفصيلا حرجا
ولذا اكتفى النبي عم في حديث الاعرابي المذكور انفا بعد الاستيصاف بنعم واكتفينا كذلك الان ويدل
عليه قوله تع يا ايها الذين امنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن فانه
قد كان هذا الامتحان من النبي عم بالاستيصاف على الاجمال قوله والاقرار الظاهر من هذا العطف
ان الاقرار جزء الايمان لا شرط وقيل شرط على ما سيأتي تحقيقه قوله لا لان الكفر يقتضيه رد لما ذكره
بعض الاصوليين في اشتراط الاسلام في الراوي من ان الكفر من اعظم انواع الفسق والفاسق غير مقبول

الرواية

الرواية فالكافر اولى بان لا يوثق به فشرط الاسلام ليترجح الصدق فاشار الى رده بان الكفر لا يقتضي
لانه حرام في جميع الاديان فلا يرتكبه الكافر ايضا الا اذا كان فاسقا في دينه لا احترزها فانه يحتمل ارتكاب
الكذب لفسقه في دينه لا لكفره بل انما شرط الاسلام لان الكافر ساع في هدم الدين تعصبا فيتهم
فلا تقبل روايته وقال بعضهم ان الاعتماد في اشتراط الاسلام في الراوي الاجماع عليه واما قبول ابي ح
شهادة بعض الكفار على بعضهم فللضرورة صيانة الحقوق اذ اكثر معاملاتهم مما لا يحضره مسلمان
فلا يقاس عليه الرواية لثبوته ضرورة قوله بان لا يفوت عنه شي اى بان لا يفوت عن السامع
شيء من الكلام قوله فمن ازدرى نفسه اى احتقر قوله وهو نوعان اى الضبط بالمعنى المذكور نوعان
قوله ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه اه ولهذا رجحنا رواية ابن عباس ان النبي عم تزوج
ميمونة وهو محرم على رواية يزيد بن الاصم انه عليه السلام تزوجها وهو حلال لكون ابن عباس
فقيها قوله ليستدل بذلك دليل لاشتراط العدالة قوله تحمل على ملازمة التقوى والمروة وترك
البدعة قوله على ملازمة التقوى والمروة يخرج الكافر والفاسق وقوله وترك البدعة يخرج المبتدع
اما الكافر والفاسق فظاهر واما المبتدع فان كانت بدعته تقتضي التكفير فيكفره قوم فمن كفره بها فهو
عنده مثل الكافر ومن لم يكفره بها فهو عنده كالبدع الواضحة فلا تقبل روايته وان كانت بدعة لا تقتضي
التكفير قيل ان لم يكن واضحا قبل اتفاقا وان كان واضحا كفسق الخوارج فرده قوم وقبله قوم واستدل
الراد بقوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهذا فاسق فلا يقبل واستدل القابل بقوله عليه السلام نحن نحكم
بالظاهر وهذا ظاهر اذا ظن صدقه والمختار الرد ترجيحا للاية على الحديث اما اولا فلان الاية
متواترة والحديث خبر احاد واما ثانيا فلخصوصها بالفاسق والحديث عام له وللعدل ودلالة الخاص
على ما يتناوله اظهر اذ العام يحتمل عدم تناوله لذلك الخاص لاحتمال التخصيص واما ثالثا فلان الاية
ليس بمخصص اذ كل فاسق مردود الرواية والحديث مخصص لايجاب العمل بكل ظاهر وخبر الكافر و
الفاسق ظاهر اذا ظن صدقهما ولا يعمل بهما اتفاقا فان قيل ان قتل عثمان رضي الله بدعة واضحة
ومع هذا فالصحابة كانوا يقبلون قتلة عثمان شهادة ورواية وهو اجماع على قبول رواية المبتدع
بالبدعة الواضحة اجيب بانا لا نسلم القبول اجماعا ولو سلم فلا نسلم الاجماع على كون ذلك بدعة واضحة حتى
يلزم الاجماع على قبول ذي البدعة الواضحة بل كان ذلك مذهبا لبعضهم فان القتلة لا يرون ذلك وكذلك
كثير من الاخرين ويجعلونه اجتهاديا وقيل انه ان لم يكن ممن يستحيل الكذب في نصرة مذهبه او لاهل
مذهبه قبل سواء دعا الى بدعته او لا وان كان ممن يستحيل ذلك لم يقبل وهذا القول عزاه الخطيب الى الشافعي

وقيل انه ان كان داعية الى بدعته لم يقبل وان لم يكن داعية اليها قبل واليه ذهب احمد قال ابن حبان
الداعية الى البدع لا يجوز الاحتجاج به عند ائمتنا قاطبة لا اعلم بينهم فيه خلافا قوله الاول الكبائر قد
اضطرب فيها الرواة فروى ابن عمر رضى الله عنه تسعة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف
المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في
الحرم وزاد ابو هريرة اكل الربوا وزاد على رضى الله عنه السرقة وشرب الخمر قوله والتطفيف بحبة
اى النقص في الكيل والوزن بحبة قوله والمستور اه اذا جهل حال الراوى من العدالة والفسق لم تقبل
روايته عند اكثر العلماء وروى الحسن عن ابى ح قبولها اكتفاء بسلامته ظاهرا عن الفسق واستدل
الجمهور بان الادلة السمعية كقوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم وكقوله تع ان تتبعوا الا الظن وقوله تع
ان الظن لا يغنى من الحق شيئا مانعة من العمل بالظن مطلقا لكن خولف في الظن الحاصل من قول العدل
لاختصاصه بزيادة ظهوره الثقة وبعده عن التهمة فبقيت معمولا بها في غير العدل السلامته عن المعارض
واعترض عليه بان ما ذكروا من زيادة ظهور الثقة ونحوه لا يصلح معارضا للقرآن لا محالة فيجب العمل
به مطلقا لكنه ليس كذلك لان بعض الظن يعمل به بالنص فكانت تلك الادلة متروكة الظاهر فلا يصلح الاحتجاج
بها واستدلوا ايضا بان الفسق مانع من قبول رواية صاحبه فوجب تحقق ظن عدمه قياسا على الكفر
والصبى فانهما لما كانا مانعين عن قبول رواية صاحبهما وجب تحقق ظن عدمهما دفعا للمفسدة لكن
ظن عدم الفسق في المجهول غير محقق فلا يقبل واستدل ابو ح بقوله عم نحن نحكم بالظاهر لان مجهول الحال
الظاهر من العدالة فنحكم بقوله واجيب بمنع ظهور العدالة فان الفرض انه مجهول الحال ولهذا المقام زيادة
بيان سيأتى ذكره في الانقطاع الباطن قوله والعبادلة بفتح العين اما جمع عبدل في معنى عبد كزيدل
في معنى زيد او اسم جمع غير مبنى على واحد كذا في المغرب وهى ثلاثة عند الفقهاء عبد الله بن مسعود
وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر واربعة عند المحدثين عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس
وابن عمرو وابن الزبير ولم يذكروا فيهم ابن مسعود وهو من كبار الصحابة والفقهاء لم يذكروا ابن
عمرو وابن الزبير لانهما ليسا بمعروفين بالاجتهاد والمراد بالعبادلة ههنا عبادلة الفقهاء قوله سواء
وافق القياس او خالفه يعنى يقدم خبر الواحد على القياس سواء وافقه حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس
او خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب القياس واعلم ان خبر الواحد محمول معروف بالرواية اذا وافق القياس
لا نزاع في تقدمه على القياس وثبوت الحكم به وليس في تحريره كثير فائدة لظهوره وانما النزاع فيما اذا
خالف القياس فتحريره انه اذا خالف القياس فان تعارضا من وجه دون وجه بان يكون احدهما اعم و

الاخر

والاخر اخص فالجمع بينهما مهما امكن واجب اجماعا بان يخص الاعم بالاخص على ما تقدم في تخصيص العام
بالخاص وان تعارضا من كل وجه بان يكونا عامين او خاصين ويبطل كل واحد منهما ما يثبته الاخر بالكلية
فاكثر العلماء على ان خبر الواحد مقدم وقيل ان القياس مقدم وهو المروى عن مالك وقال ابو الحسين
البصرى ان كانت العلة ثابتة بدليل قطعى فالقياس مقدم بلا خلاف وان كان حكم الاصل مقطوعا به
خاصة دون العلة فالاجتهاد فيه واجب حتى يظهر دليل احدهما فيتبع والا فالخبر مقدم وقال بعض الشافعية
ان كانت تثبت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجود العلة في الفرع قطعيا فالقياس مقدم و
ان كان وجودها ظنيا فالتوقف وان ثبت العلة لا بنص راجح فالخبر مقدم على القياس واستدل القائلون
بتقديم الخبر حيث يقدم بوجوه الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول المعصوم عم لا يحتمل الخطاء
وانما الشبهة في عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس يحتمل باصله اى علته التى بنى
عليها الحكم فانها لا يتحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله
الثانى انه على تقدير ثبوت العلية فيه قطعا يحتمل خصوصية ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت
الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيؤخر من الخبر الذى لا يتطرق
الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض كذا في التلويح والتوضيح ولما كان والوجه الثانى مبنيا على الاول بطريق
التسليم لم يجعله الشارح وجها مستقلا من الاول بل جعله مبنيا عليه ثم لما كان كلام التلويح والتوضيح
مشعرا بان المراد بالاصل ههنا هو العلة لا المقيس عليه وان المراد بعدم تحققها عدم تحققها في نفسها
لا في المقيس عليه عدل رحمه الله الى ما ترى من كلامه وجعل الاصل ههنا مقيسا عليه وعدم تحقق العلة
عدم تحققها في المقيس عليه لا عدم تحققها في نفسها لكنه كل من هذين الوجهين كاف ههنا اى في الاحتجاج
والرد على الخصم الثالث ان عمر رضى الله عنه ترك القياس بالخبر في مسئلة الجنين انه عليه السلام اوجب فيه
الغرة وقال لولا هذا لقضينا فيه بالقياس ولولا لانتفاء الشيء لثبوت غيره فدل على انه انتفى العمل بالقياس
لثبوت الخبر وكذا في دية الاصابع حيث راى انها تتفاوت باعتبار منافعها فتركه بخبر الواحد انه قال
في كل اصبع عشر من الابل وكذا في ميراث الزوجة من دية زوجها وكان يرى ان الدية للورثة ولم
يملكها الزوج فلا يرث الزوجة منها فاخبره رسول الله امر بتوريث الزوجة منها فرجع اليه وترك
القياس الى غير ذلك من ترك الصحابة القياس بخبر الواحد وان كانت احادها غير متواترة لكن القدر المشترك
متواتر فيكون اجماعا منهم على ترك القياس بخبر الواحد الرابع انه لو قدم القياس لزم تقديم الاضعف
على الاقوى واللازم باطل اجماعا فالملزوم مثله بطلان اللازم ظ واما [redacted] بيان الملازمة فلان

الخبر يجتهد فيه في امرين عدالة الراوي ودلالة الخبر والقياس يجتهد فيه في ستة امور حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع هذا اذا لم يكن اصل القياس خبرا فان كان خبرا وجب الاجتهاد في الستة المذكورة مع الامرين المذكورين وهما العدالة والدلالة وظاهر ان ما يجتهد فيه في مواضع كثيرة فاحتمال الخطاء فيه اكثر والظن الحاصل به اضعف من الخبر فان قيل القياس اقل احتمالا من الخبر فيكون اولى منه وذلك لان الخبر يحتمل باعتبار العدالة كذب الراوي وفسقه وكفره وخطائه وباعتبار الدلالة التجوز وباعتبار حكمه النسخ والقياس لا يحتمل شيئا منها قلنا انها احتمالات بعيدة غير ناشية عن دليل فلا تعتبر على انها يأتي مثلها في القياس ايضا اذا كان اصله خبرا واحتج مالك بانه قد اشتهر من الصحابة الاخذ بالقياس وترك خبر الواحد فان ابن عباس لما سمع اباهريرة يروي توضأوا مما مسته النار قال لو توضأت بماء سخن اكنت تتوضأ منه ولم يعمل به الى غير ذلك وبان القياس حجة باجماع السلف من الصحابة وفي اتصال خبر الواحد الى النبي عم شبهة فكان القياس اقوى وقال صاحب القواطع ان ما حكي عن مالك ههنا قول باطل ومنزلة مالك عال عنه واجيب عن الاول بانا لا نسلم ان الصحابة تركت خبر الواحد بالقياس بل انما تركوه لعدم فقه الراوي او لمعان اخر عارضه وعن الثاني بان خبر الواحد حجة بالاجماع ايضا والشبهة في القياس اكثر على ما تقدم قوله قياسا اصلا اي ان خالف جميع الاقيسة التي لم تكن ثبوت اصولها بخبر راو غير معروف بالفقه بل كان ثبوت اصولها بخبر راو معروف بالفقه فانه لا يقبل عندنا حتى لو كانت ثبوت اصولها بخبر راو غير معروف بالفقه يقبل الخبر اتفاقا كما لو وافق قياسا ثبوت اصولها بخبر راو معروف بالفقه وخالف قياسا اخر كذلك يقبل واعترض عليه بوجوه الاول ان الشبهة في القياس في امور ستة على ما تقدم آنفا بخلاف خبر الواحد فان الشبهة فيه في امرين فكيف يقدم القياس عليه الثاني فلانه نقل عن الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه الثالث ان صاحب الكشف نقل ان الفرق الذي ذكره المصنف بين خبر الراوي المعروف بالفقه والرواية وبين من لم يعرف بالفقه مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل قوله وذلك اي رد رواية من لم يعرف بالفقه قوله لان النقل بالمعنى اعترض عليه بان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد في كثير من الاحاديث شك الراوي وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقدر لفظ الحديث بالرواية والتدوين قوله مثل حديث المصراة من صريته جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مرة ليظنها المشتري كثيرة اللبن قوله فوجدها محفلة

قال في المصباح حفّلت الشاة بالتثقيل تركت حلبها حتى اجتمع اللبن في ضرعها فهي محفلة وكان الاصل حفلت لبن الشاة لانه هو المجموع فهي محفل لبنها انتهى فيكون معنى الحديث على الاصل فوجدها محفلة لبنها قوله ووجه كون هذا الحديث اه حاصله ان القياس على ضمان العدوان يمنع وجوب ضمان صاع من التمر مكان اللبن اذ ليس ضمانا بالمثل ولا بالقيمة فان قيل ان ضمان العدوان مقدر بالمثل او القيمة فيما يكون القدر معلوما عند الضامن والمضمون عليه وههنا ليس كذلك قلنا لا نسلم اشتراط ذلك في ضمان العدوان فان من اتلف حنطة من صبرة او شياها من قطيع غنم ولا يعلم المالك ولا المتلف مقدار المتلف يجب المثل او القيمة بل يؤمران يتفقا على شيء ثم يحلف المنكر للزيادة ان ادعاها الاخر فكذا ههنا فثبت انه مخالف للقياس الصحيح قوله بالمثل اي في المثليات قوله بالقيمة اي في القيميات قوله ولا نزاع فيه بل النزاع في رده بناء على المخالفة لجميع الاقيسة قوله قلنا هذا ليس من ضمان العدوان هكذا ذكره صاحب التوضيح وقال في التلويح انه تكلف ثم قال ان هذا الحديث ليس مما نحن فيه على ما هو الظاهر من كلام فخر الاسلام حيث قال ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة فكان عدم مقبوليته لمخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع فيه بل النزاع في عدم المقبولية لمخالفة بالاقيسة واول كلامه بعض شراحه ليكون من قبيل ما نحن فيه حيث قال ان المراد به انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع الدالة على كون القياس حجة وقوله ليس من ضمان العدوان صريحا وذلك لان المشتري انما اتلف ما اتلف من اللبن لشبهة الملك لا غصبا قوله وان لم تعرف الا بحديث او حديثين وهو المسمى بمجهول الرواية عندهم لان من لم يعرف منه رواية اصلا ليس براو والكلام فيه قوله بشهادة الرسول عم حيث قال خير القرون قرني الحديث قوله لينضاف الحكم الى النص علة لمقبولية الحديث الواحد الموافق للقياس قوله في بروع بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها قوله لمخالفة القياس عنده وذلك لان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه اليها سالما لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض قوله في بيان الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لامر يرجع الى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب او للخبر المتواتر او المشهور او بكونه شاذا فيما يعم به البلوى واما لامر يرجع الى نفس الناقل كنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما لامر غير ذلك كاعراض الصحابة عنه على ما سيأتي تفصيله قوله وفي اصطلاحنا تركنا الواو اه

اختلف في حد المرسل على ثلاثة اقوال الاول انه ما سقط من اسناده راو واحد فاكثر من اى موضع كان قال
ابن الصلاح والمعروف من الفقه واصوله ان ذلك يسمى مرسلا وبه قطع الخطيب ولهذا قال الشارح
رحمه الله وفي اصطلاحنا ترك الواسطة بين الراوي والمروي عنه فاشار باطلاق الواسطة الى قول
واحد فاكثر وبعود المروي عنه حيث لم يقل وبين الرسول كما في تعريف المحدثين الى قول من اى موضع كان
لان المروي عنه في اصطلاحنا اعم من رسول عم غير مختص به ولهذا صح تقسيم المرسل عندهم الى ما يأتي
من الاقسام الاربعة والثاني وهو المشهور على ما صرح به العراقي ما رفعه التابعي الى النبي عم سواء كان
من كبار التابعين كعبيد الله بن عدي وقيس بن ابي حازم وسعيد بن المسيب او من صغار التابعين
كالزهري وابي حازم ويحيى بن سعيد الانصاري وهو الذي اسند الشارح الى المحدثين الثالث انه
ما رفعه التابعي الكبير الى النبي عم فعلى هذا القول يكون ما رفعه التابعي الصغير الى النبي عم داخلا
في المنقطع عند المحدثين وهو ما سقط من رواته راو واحد غير الصحابي تابعيا او دونه
وحكى ابن الصلاح عن بعض اهل الحديث ان المنقطع عندهم ما سقط من رواته قبل الوصول
الى التابعي راو واحد وان كان اكثر من واحد فمعضل فعلى هذا لا يكون ما سقط منه تابعي
منقطعا مع انهم قالوا انه منقطع فلا يكون جامعا لافراده وقيل المنقطع ما لم يتصل اسناده
وهو اعم من المرسل لانه مختص بالتابعين لانه ما رواه التابعي عن النبي عم وحكى ابن الصلاح
عن بعض اهل الحديث ان المنقطع مثل المرسل وكلاهما شامل لكل ما لا يتصل اسناده قال وهذا
المذهب اقرب صار اليه طوائف من الفقهاء وغيرهم الا ان اكثر ما يوصف بالارسال من حيث
الاستعمال ما رواه التابعي عن النبي عم واكثر ما يوصف بالانقطاع ما رواه التابعي عن الصحابة
مثل مالك عن ابن عمر قوله بين الراويين لم يقل بين المروي عنه كما في اصطلاحنا المذكور آنفا
ولا بين الرسول كما في تعريف المرسل عند المحدثين لان الساقط من الرواة ههنا لابد وان يكون
قبل الصحابي فيكون بين الراويين لا بينه وبين الرسول ولفظ المروي عنه صادق على الرسول
عم ايضا دون لفظ الراوي قوله وان ترك اكثر من واحدة سموه معضلا المعضل ما سقط من
اسناده اثنان فصاعدا من اى موضع كان سواء كان الساقط صحابيا او تابعيا او تابعيا
ودونه او صحابيين او تابعيين لكن بشرط ان يكون سقوطهما من موضع واحد اما اذا سقط
واحد من موضع وآخر من موضع آخر من اسناده فليس بمعضل بل هو منقطع في موضعين على ما
صرح به العراقي قوله والكل يسمى مرسلا اى كل من المنقطع والمعضل والمرسل عند اهل الحديث

يسمى

يسمى مرسلا عند اهل الاصول والفقهاء وهو ما لم يذكر في اسناده واسطة مطلقا على ما ذكره آنفا
فصح تقسيمه الى الاقسام الاربعة الآتية قوله لانه محمول على السماع اى عن رسول الله الا اذا
صرح بالرواية عن غيره وذلك بان يكون بعض الصحابة صغيرا قليل الصحبة مع رسول الله وكان
يروي عن غيره من الصحابة فان هذا الصحابي اذا اطلق الرواية فقال قال رسول الله ولم يصرح بالرواية
عن غيره يحمل على السماع عن رسول الله وان احتمل الارسال فيكون مقبولا قال ابن الصلاح ثم انا لم نعد
في انواع المرسل ما يسمى في اصول الفقه مرسل الصحابي مثل ما يرويه ابن عباس وغيره
من احداث الصحابة عن رسول الله ولم يسمعوه منه لان ذلك في حكم الموصول المسند
لان رواياتهم عن الصحابة والجهالة بالصحابي غير قادحة لان الصحابة كلهم عدول وتعقبه
العراقي بقوله لان رواياتهم عن الصحابة وقال فيه نظر والصواب ان يقال لان غالب رواياتهم
اذ قد سمع جماعة من الصحابة من بعض التابعين كابن عباس و العبادلة ورووا عن كعب
الاحبار وهو من التابعين اقول مراد ابن الصلاح ان رواياتهم التي كانت في حكم الموصول المسند
الى رسول الله عن الصحابة لا مطلق رواياتهم ورواياتهم عن التابعي ليس في حكم الموصول فلا يرد
ذلك واختلفوا في تعريف الصحابي والمختار مسلم رأى النبي عم ولو ساعة وقيل من طالت صحبته
وان لم يرو قوله ويقبل مرسل القرنين اختلف فيه على اقوال ثلاثة قال اصحابنا يقبل وقال
اهل الظاهر وبعض اهل الحديث لا يقبل وقال الشافعي انه لا يقبل الا باحد امور خمسة ان يسنده
غيره او ان يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده
قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا من رواته عن عدل واستدل اصحابنا بالاجماع
والمعقول اما الاجماع فلان الثقات من التابعين كابن المسيب والشعبي والنخعي والحسن البصري
وغيرهم ارسلوا وقبل منهم ولم ينكر فكان اجماعا فان قيل لو كان اجماعا لكان المخالف له خارقا
للاجماع فيكفر او يخطأ قطعا واللازم منتف بالاتفاق اجيب بان كون المخالف خارقا
مكفرا او مخطأ قطعا انما هو في الاجماع المعلوم ضرورة واما الاجماع الثابت بالادلة الظنية
او بالاستدلال فلا وما نحن فيه كذلك واما المعقول فبوجهين احدهما ان الساقط في الاسناد
من الرواة عدل فيقبل لانه لو لم يكن عدلا لكان قطع الاسناد الموهم سماعه عن عدل تدليسا
واهل القرنين لا يتهمون بذلك وقوله الموهم صفة القطع واعلم ان التدليس في الاصطلاح
على ثلاثة اقسام الاول التدليس في الاسناد وهو ان يسقط اسم شيخه الذي سمع منه

مع انه لم يسمع منه نحو عن فلان او قال فلان وانما يكون تدليسا اذا كان المدلس قد عاصر المروي
عنه او لقيه ولم يسمع منه او سمع منه ولكن لم يسمع منه ذلك الحديث الذي دلسه منه لان
ايهام الوصل انما يكون بالمعاصرة والثاني التدليس للشيوخ وهو ان يصف المدلس شيخه الذي سمع
ذلك الحديث منه بوصف لا يعرف به من اسم او كنية او نسبة او قبيلة او بلد او صنعة او نحو ذلك
كي يوعر الطريق الى معرفة السامع والثالث تدليس التسوية وهو ان يروي حديثا عن شيخ ثقة و
ذلك الثقة يرويه عن ضعيف عن ثقة فيأتي المدلس الذي سمع الحديث من الثقة الاول فيسقط
الضعيف الذي في السند ويجعل الحديث عن شيخه الثقة عن الثقة الثاني بلفظ محتمل فيستوي
الاسناد كله ثقات فالتدليس اللازم فيما نحن فيه اعني لو لم يكن المروي عنه الساقط عدلا كان
القطع تدليسا بالقسم الثالث انسب الثاني ان الكلام في ارسال من لو اسند الى غيره لا يظن به
الكذب على من روى عنه فلان لا يظن به كذب على الرسول عم اولى وللمعقول وجه اخر وهو ان
العادة جرت في رواية الحديث على ان العدل اذا وضح له الطريق واستبان له الاسناد طوى الاسناد
فقال قال رسول الله عم واذا لم يتضح له الاسناد نسبه الى من سمعه ليحمله ما حمله عليه قوله
ولذا قلنا اي ولاجل ان مرسل القرنين قبل لهذه الوجوه قلنا انه مقدم على مسندهما عند التعارض
لان المرسل واضح عند الراوي بخلاف المسند فان قيل اذا كان المرسل اقوى من المسند كان
كالمشهور فينبغي ان يجوز الزيادة به على الكتاب كما يجوز بالمشهور قلنا هذه المزية للمرسل
ثبت بالاجتهاد فلم يجز الزيادة بمثله على الكتاب لانها نسخ له بخلاف المتواتر والمشهور فان
القوة فيهما ثبت بالتنصيص فيكون فوق ما ثبت بالاجتهاد قوله خلافا للشافعي هو يقول
انه لا يقبل الا باحد امور خمسة على ما ذكرناه انفا واستدل عليه بوجوه ثلاثة وتقريرها
ظاهر من كلامه وحاصل الجواب عن الاول انا لا نسلم ان المرسل غفل عن حال من سكت عن ذكره
في الاسناد بالارسال كيف وان الكلام في ارسال ثقة مقبول الاسناد غير متهم بالغفلة و
الجهل والكذب واستوضح ذلك بقوله ولذا لو قال حدثني الثقة صحت روايته يعني ان الراوي
العادل اذا ابهم المروي عنه واثنى عليه بالخير وقال حدثني الثقة او العدل او من لا اتهم ولم
يعرف من اسند اليه بما يقع لنا العلم به صحت الرواية لكونه ثقة لا يتهم بغفلة حال من ابهم ذكره
من الرواة فكذلك اذا ارسل لان السكوت عن الطعن في المروي عنه تعديل له من الثقة
وانما استوضح بذلك الزاما على الشافعي فانه قال في كثير من المواضع حدثني الثقة ومن لا اتهم

ثم

ثم انه لم يقبل المرسل الذي بمعناه ولقائل ان يقول لا يصلح هذا الزاما على الشافعي لانه ذكر في بعض
كتب الشافعي انه اراد بالثقة في تلك المواضع ابراهيم بن اسمعيل وبمن لا اتهم يحيى
ابن حسان وصارت الكناية كالتسمية واجاب عن الثاني بمنع بطلان اللازم اولا ثم بمنع الملازمة
مستندا بسندين كما ترى وعن الثالث بمنع الملازمة ايضا وسنده ظاهر قوله لبعض ما ذكر من
الادلة اعني الثالث من ادلة اصحابنا والحاصل ان العلة في قبول ارسال القرون الثلاثة ليست كونهم صحابيا
ولا تابعيا بل عدالتهم فكذا يقبل ارسال عدل ممن دون دونهم قوله الا ان يروي الثقات من قوله لا يقبل
وذلك لان رواية الثقات وقبولهم شهادة على اتصاله فيقبل كارسال القرون الثلاثة قوله والمرسل من وجه
والمسند من وجه اخر وهو نوعان اما ان اسنده المرسل او اسنده غيره ففي النوع الاول يقبل من يقبل المرسل
واما من لم يقبلوه فقد افترقوا فرقتين قال بعضهم لا يقبل هذا الحديث وان اسنده لان ارساله يدل على
ضعف المروي عنه فستره له بالاسناد وتدليس وخيانة على السامع فلم يقبل وقال عامتهم يقبل لانه
يحتمل انه سمع الحديث ونسي المروي عنه وهو يعلم السماع منه يقينا فارسله اعتمادا عليه ثم تذكره
فاسنده ثانيا وبالعكس فلا يقدح ارساله في اسناده لكن انما يقبل عندهم اذا اتى بلفظ غير موهم
مثل ان يقول حدثني فلان او سمعته منه اما اذا اتى بلفظ موهم مثل ان يقول عن فلان او قال فلان لا يقبل
هكذا حكي عن الشافعي وفي النوع الثاني يقبل من يقبل المرسل ايضا واما من لم يقبلوه فقد افترقوا
فرقتين ايضا قال اكثرهم اذا كان من ارسله احفظ ممن اسنده فالحكم لمن ارسله ولا يقدح ذلك
في عدالة من اسنده وبعضهم قال اسناده حديثا ارسله الحفاظ يقدح في عدالة مسنده
وقال بعضهم الحكم لمن اسنده اذا كان ضابطا عدلا فيقبل حديثه وان خالفه غيره سواء كان المخالف
واحدا او جماعة واستدلوا بوجهين احدهما ان سكوته عن ذكر المروي عنه انقطاع وهو بمنزلة الجرح
فيه والاسناد الاخر اتصال وهو بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يرجح الجرح على التعديل على ما
بين في محله والثاني ان حقيقة الارسال يمنع القبول فشبهته يمنع ايضا احتياطا ولا يخفى عليك
ضعف هذا الوجه لانه بالنسبة الى المسند لا ارسال فيه ولا شبهة وبالنسبة الى المرسل فيه حقيقة الارسال
لا شبهة والمستدل العامة ان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق
يعني ان عدالة المسند على ما هو المفروض تقتضي القبول وارسال المرسل لا يقتضي عدم قبول اسناد المسند لجواز
ان يكون المرسل سمعه مسندا فلا يقدح ارساله في اسناد الاخر فيقبل ذلك المرسل فان قيل فعلى هذا كان
القبول لكونه مسندا لا لكونه مرسلا والكلام فيه لا في المسند قلنا المرسل اذا اسند من وجه اخر كان القبول

في المرسل لقوته بالمسند وهذا المسند لا حاجة له الى التعديل وان كان المسند عادلا في نفسه وانما الحاجة الى
التعديل في المسند المجرد اذا عرفت هذا فالشارح رحمه الله ترك النوع الاول وذكر النوع الثاني ومثله بحديث
لا نكاح الا بولي قوله والنوع الثاني باطن واعلم ان الانقطاع الباطن نوعان انقطاع لنقصان وقصور
في الناقل لانتفاء الشرائط المعتبرة في الراوي من العقل والعدالة والضبط والاسلام على ما ذكر في البحث
الثاني وانقطاع بسبب المعارضة اما الاول فاربعة انواع خبر المستور وخبر الفاسق وخبر المعتوه
والصبي والمغفل والمساهل وخبر صاحب الهوى اما خبر المستور فلما قال محمد في كتاب الاستحسان
ان المستور مثل الفاسق فيما يخبر عن نجاسة الماء فاذا اخبر ان هذا الماء نجس لا يتوضأ وهذا ظاهر
الرواية وروى الحسن عن ابي ح ان المستور كالعدل لظاهر عدالة المسلم على ما دل عليه قول عمر المسلمون
عدول بعضهم على بعض وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر وهذا تعديل من صاحب الشرع لكل مسلم
وتعديل صاحب الشرع اولى من تعديل المزكي وقد ثبت ان تعديل المزكي مقبول فكذا تعديل صاحب
الشرع وعلى هذا جواز قضاء القاضي بظاهر العدالة لكن الصحيح ظاهر الرواية على ما ذكره محمد من ان
المستور كالفاسق فيما يخبر عن نجاسة الماء احتياطا لان امر الدين اهم فلم يكن خبره حجة الا ان يكون
في اصل القرون الثلاثة فانه يقبل على ما ذكره فخر الاسلام لشهادة النبي عم لاصحاب القرون الثلاثة
قالوا لكون هذا المستور كالفاسق ثابت بلا خلاف في باب الحديث احتياطا لكون امر الدين اهم فلم يكن
روايته حجة بالاتفاق وانما الاختلاف في اخباره عن نجاسة الماء لا غير كذا في الكشف والتقرير لكن
ذكر شمس الائمة ما يدل على ثبوت الخلاف في باب الحديث ايضا فانه قال روى الحسن عن ابي ح ان المستور
كالعدل في رواية الاخبار لثبوت العدالة ظاهرا الا ان ما ذكره محمد في الاستحسان اصح لان الفسق
في اهل الزمان غالب فلا يعتمد على رواية المستور ما لم يظهر عدالته لحديث عباد بن كثير انه
قال عليه السلام لا تحدثوا عمن لا تقبلون شهادته فان قيل هذا منقوض برواية العبد فان
شهادته لا تقبل مع ان روايته مقبولة قلنا في حديث عباد اشارة الى ان المراد عدم قبول من
كانت له شهادة ثم لا تقبل شهادته للفسق فلا يتناول حديثه العبد لانه لا شهادة له اصلا وقوله عم
المسلمون عدول بعضهم لبعض معارض بقوله ثم يفشو الكذب فلا يعمل بكون ظاهر المستور بعد
القرون الثلاثة عدالة ممنوع واما خبر الفاسق وروايته فليس بحجة في باب الدين اصلا لرجحان
كذبه لعدم امتناعه عن محظور دينه وقال بعض المشايخ ان في رواية الفاسق يجب التحري وتحكيم
الرأي كما في اخباره بنجاسة الماء وطهارته فانه اذا اخبر بنجاسة الماء وطهارته يجب فيه تحكيم

الرأي

الرأي والجواب ان النجاسة والطهارة وكذا الحل والحرمة امر خاص بالنسبة الى رواية الحديث لانه
ربما يتعذر الوقوف عليه من جهة غيره من العدول فيقبل قول الفاسق فيه اذا انضم اليه التحري وتحكيم
رأيه للضرورة فاذا حكم رأيه وكان اكثر رأيه انه كاذب توضأ ولم يتيمم بخلاف نقل الحديث لعدم الضرورة
فيه فلا يقبل اصلا فان قيل اي فرق بين خبر الفاسق في الحل والحرمة ونجاسة الماء وطهارته وبين خبره
في الهدايا والوكالات حيث يحكم في الاول الرأي وقبل في الثاني بلا تحكيم قلنا ان الضرورة في حل الطعام
والشراب وطهارة الماء غير لازمة لان الطعام والشراب حلال في الاصل والماء طاهر خلقة والعمل
بالاصل ممكن فيهما فلم يجعل الفسق هدرا بالكلية بل وجب ضم التحري اليه بخلاف خبره في الهدايا
والوكالات والامانات فان الاعتماد عليه بلا تحر جائز فيه لان الضرورة ثمه لازمة فان كل من يبعث
هدية قد لا يجد عدلا يبعثها على يديه وكذا في الوكالة وليس فيهما اصل يمكن العمل به فجعل الفسق
هدرا وجوز قبول قوله مطلقا كخبر العدل واما خبر المعتوه وكذا الصبي اذا عقلا ما يقولان به فلا
تقوم الحجة بخبرهما ولا يفوض امر الدين اليهما كالكافر على الصحيح على ما صرح به فخر الاسلام مستدلا بان
خبرهما لا يصلح ملزما بحال لان الولاية المتعدية وهي الولاية على الغير فرع الولاية القائمة التي تكون للانسان
على نفسه اذ الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه والولاية على الغير فرعها وليس للمعتوه والصبي ولاية
ملزمة على نفسهما بالاجماع وانما ولايتهما مجوزة لتصرفهما حتى لو انضم اليهما رأي وليهما كان ملزما
ابتداء ولو كان ملزما ابتداء لما احتاج الى انضمام رأي وليه واذا لم يكن لهما اصل الولاية لا يكون
لهما فرعها ايضا فان انتفاء الاصل يستلزم انتفاء الفرع فان قيل ان ما اخبر عنه الصبي والمعتوه من
امور الدين هل هو من قبيل الولاية المتعدية الملزمة على الغير حتى يتمشى الاستدلال المذكور قلنا نعم لان
ما اخبراه من امور الدين لا يلزمهما لكونهما غير مخاطب فيصير الغير مقصودا بخبره فيصير من باب الالزام
بمنزلة خبر الكافر واما خبر المغفل اي شديد الغفلة فلان السهو والغلط يترجح في الرواية بسبب غلبة
الغفلة كما يترجح الكذب بسبب الفسق فصار مثل الفاسق في عدم قبول روايته وكذلك من يساوي
ذكره وغفلته وغفلته عند العامة على ما في التوضيح واما المساهل اي المجازف الذي لا يبالي من السهو
والخطاء ولا يشتغل بتداركه بعد العلم فهو مثل المغفل اذا اعتاد ذلك لان العادة قد تكون الزم من الخلقة
واما خبر صاحب الهوى والبدعة فمنهم من يجب اكفاره ومنهم من لا يجب اكفاره فالاول يسمى الكافر
المتأول كغلاة المجسمة والثاني يسمى الفاسق المتأول كغير الغلاة منهم واختلفوا في القسم الاول
في قبول شهادته وروايته فقال بعض الاصوليين كلاهما مقبولة لانه من اهل القبلة غير عالم بكونه فيحصل

الظن بصدق خبره فيقبل خبرهما وقال الاكثرون لا تقبل شهادته ولا روايته لان الكافر ليس باهل لهما وكونه
متأولا ممتنعا عن المعصية غير عالم بكفره لا يجعله اهلا لهما فان اليهود لا يعلم بكفره ايضا وتورعه عن
الكذب كتورع النصراني فلا يلتفت اليه وكذلك اختلفوا في القسم الثاني ايضا فقال الباقلاني ومن تابعه
لا تقبل شهادته وروايته جميعا لفسقه وانجهل به لان جهله فسق انضم الى فسق اخر فكان اولى بالمنع
وقال الجمهور ان شهادته مقبولة لان شهادة الفاسق انما لا تقبل لشبهة الكذب لتعاطيه محظور دينه
والفسق في الاعتقاد لا يدل على الكذب لانه انما وقع فيه لتعمقه في الدين وغلوه في الاحتراز عن المحظور
وهذا يحمله على الاحتراز عن الكذب باشد الاحتراز واما روايته قيل فالمختار عندنا انها لا تقبل ان
دعى الناس الى بدعته والا تقبل هذا ما يتعلق بالنوع الاول من الانقطاع الباطن واما النوع الثاني
منه وهو الانقطاع بسبب المعارضة فهو اربعة اوجه ايضا ويظهر ذلك بالعرض على الاصول الاربعة
فان خالف شيئا منها كان مردودا الوجه الاول ما خالف الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس ان النبي
عم لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقت زوجها ابو عمرو بن حفص ثلاثا فانه مخالف لقوله تع اسكنوهن
من حيث سكنتم فانه يدل على لزوم السكنى والنفقة للمطلقة المبتوتة ثلثا او رجعيا اما في السكنى
فظاهر حيث امر به واما في النفقة فلان قوله تع من وجدكم يحمل عندنا على ما اشتهر من قراءة ابن مسعود
اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم والقراءة المشهورة يجوز بها الزيادة على
الكتاب مثل حديث المشهور فدل باستحقاق السكنى والنفقة للمبتوتة المطلقة فلا يقبل حديث فاطمة
لمخالفته اياه فكان مستنكرا وقد روى ان عمر رضي الله عنه قال حين روى له هذا الحديث لا ندع كتاب
ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت فانهما بالكذب
والغفلة والنسيان لمخالفته الكتاب والسنة قالوا مراده بالكتاب قوله تع اسكنوهن من حيث سكنتم
فانه يدل على ايجاب السكنى على الزوج نصا وبالسنة ما قال عمر سمعت رسول الله قال لها النفقة
فعلى هذا كان مخالفا للكتاب في حق السكنى وللسنة المشهورة في حق النفقة ورده غير عمر ايضا
وكان رد عمر بحضرة الصحابة ولم ينكر ذلك عليه احد فان قيل قد ثبت عن ابن عباس رضي الله عنه
انه عمل بهذا الحديث وتابعه جماعة فكيف يكون مستنكرا اجيب بانه لما كان مخالفا للكتاب والسنة
لم يعتبر قبول هذه الجماعة واستدلوا على ترك خبر الواحد عند معارضة الكتاب بالمعقول والمنقول
اما المعقول فلان الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواترا بنظمه لا شبهة في متنه ولا في سنده بخلاف
خبر الواحد فان في سنده شبهة فلا يترك به القطعي والغرض لا يمكن الجمع بينهما لعدم امكان العمل
بهما

بهما فيترك الخبر دون الكتاب سواء كان الكتاب خاصا او عاما او ظاهرا او نصا اما الخاص والنص
فظاهر لانهما قطعي في مدلولهما بالاتفاق واما العام والظاهر فعند من جعلهما ظنيا يعتبر لخبر الواحد
انما كان على شرائط عملا بالدليلين فيخص العام ويترك الظاهر به وعند من جعلهما قطعيا فلا يعمل
بخبر الواحد في معارضة الكتاب ضرورة ان الظني لا يعتبر في مقابلة القطعي فلا ينسخ به الكتاب ولا يزاد
عليه وفي كلام فخر الاسلام اشارة الى ان الاوجه عند من جعلهما ظنيا ترجيح الكتاب على خبر الواحد ايضا
لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيهما من حيث المعنى
فقط دون ثبوت متنهما وفي خبر الواحد في المعنى والمتن معا واما المنقول فلقوله عليه السلام يكثر لكم
الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تع فما وافق فاقبلوه وما
خالف فردوه وجه الاستدلال انه عليه السلام امر بالعرض على كتاب الله تع والامر المطلق بالعرض واجب
وفائدة الوجوب اما القبول او الرد والموافق لا يرد فتعين المخالف لذلك واعترض عليه بالنقل
والعقل اما النقل فلان اهل الحديث طعنوا في هذا الحديث قال يحيى بن معين هذا حديث وضعته
الزنادقة وتركته الرواة وذلك دليل زيفه وقال بعض الائمة ان في رواية يزيد بن ربيعة وهو
مجهول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا واجيب عنه بان محمد بن
اسمعيل البخاري اورده في صحيحه وكفى بذلك دليلا على صحته ورد بان ذلك وان دل على عدم
كونه موضوعا على ما قاله يحيى بن معين لكنه لا يدل على عدم كونه منقطعا وكون احد رواته مجهولا
واما العقل فلانه خبر واحد وقد خص منه البعض وهو المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف ثبت
به مسئلة الاصول ولانه مخالف لعموم قوله تع وما اتاكم الرسول فخذوه فلو كانت مخالفة الكتاب موجبا
لرد الحديث لكان الاستدلال به باطلا لكن المقدم حق على زعمكم فكذا التالي واجيب عن الثاني بان معنى
الاية ما اعطاكم الرسول من الغنيمة فاقبلوه سلمنا انها على عمومها لكن وجوب القبول فيما تحقق
انه من عند الرسول بالسماع منه او بالتواتر او الشهرة ووجوب العرض فيما تردد في ثبوته من النبي
عم اذ هو المراد بقوله اذا روى لكم عني حديث فلم تكن هناك مخالفة فان قيل ان الخبر المشهور
لا يفيد اليقين على ما ثبت سابقا مع انه يعتبر في معارضة الكتاب القطعي حتى يخصص به عموم الكتاب
ويزاد عليه فكيف يصح هذا اجيب بان الخبر المشهور وان لم يفد اليقين لكنه يفيد علم طمانينة
وقريب الى اليقين لانه فوق الظن وعام الكتاب وان كان قطعيا الا انه لا يكفر جاحده لاحتماله
فكان هو قريبا من الظن ايضا الوجه الثاني من الوجوه الاربعة وهو ما خالف السنة المشهورة

فان خبر الواحد اذا خالف الحديث المشهور يرد فان المشهور فوق الواحد فلا يقبل عند معارضته له
مثال على ما ذكره المص حديث القضاء بالشاهد واليمين فانه مخالف لقوله عليه السلام البينة على
المدعي واليمين على من انكر وهو مشهور ووجه مخالفته له بوجهين احدهما انه عليه السلام قسم
فجعل البينة للمدعي واليمين للمنكر والقسمة تنافي الشركة ولو جاز القضاء بالشاهد واليمين لبطل
هذه القسمة والثاني ان المبتدا اذا عرف باللام يوجب [redacted] على الحصر على الخبر قيل ان حديث
القضاء بالشاهد واليمين مخالف للكتاب ايضا وهو قوله تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم
الاية ورد بانا لا نسلم ان مثل هذا [redacted] التركيب يفيد قصر الحكم ولو سلم انه يفيد ذلك لكن اللازم منه
قصر الاستشهاد لا قصر الحجة ويجوز ان يكون الشاهد واليمين حجة لا استشهادا كعلم القاضي و
لو سلم ذلك لكنه ثابت بالمفهوم المخالف وهو ليس بحجة عندكم وعند الخصم وان كان حجة لكن اذا
عارضه دليل اخر سقط الاحتجاج به فلا يكون العمل بالحديث مخالفا للكتاب والجواب ان مثل هذا
التركيب اذا وقع في بيان مبهم احتيج اليه يلزم ان يكون حاصرا والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة
وذا غير جائز على الشارع واذا افاد القصر افاد قصر ما كان البيان له والبيان للشهيدين لا الاستشهاد
فكان الحجة التي للشهادة مدخل فيها مقتصرة على المذكور لا غير والثابت بطريق المفهوم نفي ما عدا
المذكور وليس الكلام فيه وانما الكلام في الاقتصار على المذكور وهو مفهوم بلفظ التركيب لا بمفهوم
ولانسلم ان خبر الواحد مما يعارض المفهوم من الكتاب ومما يخالف الحديث المشهور حديث
سعيد بن ابي وقاص ان النبي عم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا
نعم قال عليه السلام فلا اذن فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم التمر بالتمر مثلا بمثل جيدها
ورديها سواء او قوله عم واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم فان الرطب ان كان تمرا يعارض
يعارض الحديث الاول وان لم يكن تمرا يعارض الثاني فان قيل انه تمر لكن لا يجوز بيعه به لاختلاف صفتها
بالرطوبة واليبوسة قلنا لا اعتبار لاختلاف الصفة بدليل قوله عم جيدها ورديها سواء فان
قيل لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالصفة مطلقا
لجواز ان يكون بعض اختلاف الاوصاف معتبرا وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة
في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا لطلب الرطب كالزبيب والعنب قلنا ان المشهور
وهو قوله عم التمر بالتمر مثلا بمثل يقتضي اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا سواء كانت في حال يبوسة
البدلين او رطوبتهما او يبوسة احدها ورطوبة الاخر فكان اشتراط زيادة مماثلة باعتبار جودة

في احدها على ما دل عليه حديث سعد فان للتمر فضل جودة على الرطب من حيث الادخار ساقط
العبرة [redacted] شرعا لانه ثابت باصل الخلقة لا بصنع العباد وانما المعتبر تفاوت يكون بصنع العباد
كالنقد مع النسيئة وكذا اشتراط زيادة مماثلة باعتبار وصف الرطوبة واليبوسة لانه ثابت باصل الخلقة
ايضا واذا كانت هذه الزيادة ساقط العبرة لا يجوز ان يكون خبر الواحد الدال عليها مقبولا والا
لكان ناسخا للمشهور فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يجوز بيع المقلي بغير المقلي لكنه لم يجز قلنا لان التفاوت
فيه بصنع العبد لا باصل الخلقة اعلم ان ابا ح استدل بقوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل على جواز
بيع الرطب بالتمر كيلا بكيل لان التمر ينطلق على الرطب لغة وشرعا فاذا كان الرطب تمرا فقد وجد
شرط العقد وهو المماثلة كيلا حالة العقد فكان بيع احدهما بالاخر كيلا جائزا وقال ابو يوسف
ومحمد لا يجوز بيع الرطب بالتمر مطلقا استدلالا بحديث سعد حيث قالا انه دل باشارة قوله اينقص
اذا جف على ان الواجب اعتبار المساواة باعدل الاحوال وعند اعتبار اعدل الاحوال يصير اجزاء
الرطب اقل من اجزاء التمر بالجفاف فلا يكون البيع جائزا لتفاوت قائم في الحال عند الاعتبار
باجزاء التمور كما لا يجوز بيع [redacted] غير المقلي بالمقلي لتفاوت قائم في الحال عند الاعتبار باجزاء غير المقلي
لكن ليس استدلالهما بحديث سعد بناء على انهما يقبلان خبر الواحد عند معارضته بالمشهور كيف
وانهما مع ابي ح في رد خبر الواحد عند المعارضة بالمشهور بل لانهما قالا لا مخالفة بين حديث
سعد والحديث المشهور لان التمر لا يتناول الرطب في العرف بدليل ان من حلف لا يأكل تمرا
اذا اكل رطبا لم يحنث في يمينه فوجب العمل به واجاب عنه ابو ح بانه قد ثبت ان الرطب تمر لغة
وشرعا واليمين قد يختلف باختلاف العرف مع قيام الجنسية والرطوبة في الرطب وصف داع
الى المنع تارة والى الاقدام اخرى فتتقيد اليمين به فلا يقاس البيع عليه قيل ان حديث سعد مردود
لا لكونه مخالفا للحديث المشهور بل لانه دار على زيد بن عياش وهو ممن لا يقبل حديثه الوجه
الثالث هو خبر الواحد الوارد فيما يعم به البلوى فان الحادثة اذا اشتهرت وخفي الحديث وشذ
كان ذلك دلالة السهو كحديث جهر التسمية وهو ما روى ابو هريرة انه عليه السلام كان
يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وانما شذ ذلك مع اشتهار الحادثة مع انه معارض باحاديث اقوى منه
في الصحة لم يعمل به عامة المتأخرين من اصحابنا وهو مختار الكرخي قالوا ان الحادثة اذا اشتهرت
استحال ان يخفى على الصحابة ما ثبت به حكم الحادثة لجريان العادة في الاستفاضة ما يعم به البلوى
فانه عم لم يقتصر على مخاطبة الاحاد في مثله بل كان يبلغه الى عدد يحصل به التواتر او الشهرة

وما لم يشتهر وشذ مع اشتهار الحادثة دل على زيافته وانقطاعه فلو عملنا به لزم معارضة خبر
الواحد الشاذ مع عموم البلوى بالادلة الدالة على وجوب تبليغ احكام النبي عم وتأدية مقالاته
على الاصحاب او الادلة الدالة على عدالة الصحابة فان قيل فعلى هذا لا يكون هذا الوجه وجها آخر
الانقطاع بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور اجيب بانه انما جعل آخر
باعتبار انه يحتمل كلاما مادة كثيرة مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث
لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه وفي كلام الشارح اشارة الى القضية العقلية لكن
اعترض عليها بانا لا نسلم قطعيتها حتى يرد الخبر بمعارضتها نعم الاصل الاشتهار لكن رب اصل بطل
الخبر قلت ان توفر الدواعي وعموم الحاجة يقتضي قطعيتها واعترض على التمثيل بحديث الجهر بالتسمية
بانه مشهور عندهم والجواب ان المراد مجرد التمثيل فلا مناقشة فيه والوجه الرابع ما اعرض عنه الصحابة بان
يختلفوا في حادثة بارائهم ولم يحتجوا في تلك الحادثة بالحديث فان ذلك كان زيافة وانقطاعا ودليلا
على وجود دليل اقوى منه فلا يعمل به قوله احسن من عبارة القوم فانه صح دخول كل من الاقسام الاربعة
تحت المعارضة اثنان صريحا واثنان دلالة وعبارة القوم خالية عنه بل عبارة التنقيح يشعر بان القسمين
الاخيرين مقابل بالمعارضة لا داخل تحتها قوله اما من المروي عنه اي الراوي فانه يسمى راويا باعتبار نقل
الحديث ومرويا عنه باعتبار نقل السامع عنه فلو قال اما من الراوي لكان احسن على ما وقع في البزدوي
قوله كتبيين معارضين فانهما لا تقبلان في تلك الحادثة وتقبلان في غيرها قوله وانكاره انكارا صريحا بان قال
ما رويت لك هذا الحديث قط وكذبت علي قوله سواء نفى ولم يصر عليه بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث
ام لم اروه قوله اما الاول اي ترد المروي عنه فاختلفوا فيه فقال الكرخي وابو يوسف وجماعة من اصحابنا
واختاره القاضي وفخر الاسلام وشمس الائمة وبعض المتكلمين واحمد في رواية انه جرح ويسقط العمل به
وقال الشافعي ومالك وجماعة من المتكلمين واختاره محمد انه ليس بجرح ولا يسقط العمل به مثاله ما رواه
سليمان عن الزهري عن عروة عن عائشة ان عليه السلام قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها
باطل وقد سأل ابن جريج الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه وتردد فيه فلم يقم به الحجة عندهم وتقوم
عند الآخرين كما استدلوا بالنقل والعقل اما النقل فما رواه ابو هريرة ان النبي عم صلى صلوة العصر فسلم
على ركعتين فقام ذو اليدين وقال يا رسول الله اقصرت الصلاة ام نسيت فقال عم كل ذلك لم يكن
فقال ذو اليدين قد كان بعض ذلك فاقبل رسول الله عليه السلام على الناس فقال احق ما يقوله ذو اليدين
فقال ابو بكر وعمر نعم يا رسول الله فقام واتم صلوته اربع ركعات ووجه الاستدلال به ان النبي عم رد

حديث

حديث ذي اليدين ثم عمل به بعد ما اخبره ابو بكر وعمر فلو لم يقم حجة بعد الرد لما عمل به واما العقل فلان
الفرع الراوي عدل جازم بالرواية عن الاصل المروي عنه وهو غير مكذب له بل منكر له انكار توقف على ما
هو الفرض فوجب قبول رواية الفرع عن هذا الاصل لحصول غلبة الظن بصدقه لعدالته ونسيان
الاصل لا يقدح في صدقه كما لا يقدح فيه جنون الاصل وموته ولا يخفى عليك ضعف كل من الوجهين اما الاول
فلان حديث ذي اليدين ليس من هذا القبيل لان ابا بكر وعمر ما رويا عنه حديثا بل اخبرا ما وقع من الحادثة
وذو اليدين ايضا ما روى عن النبي عليه السلام حديثا بل اخبر ما وقع من الحادثة ايضا والنبي عم ايضا ما عمل
بخبرهم بل بتذكره انه ترك الشفع من الصلوة لانه معصوم عن التقرر على الخطاء كيف وانه لو عمل بخبرهم
لزم ان يكون مقلدا لهم وهذا لا يجوز على الانبيا واما الثاني فلان الاصل كما يحتمل السهو والنسيان والغلط
فكذلك الفرع يحتمل ذلك كله في روايته عن الاصل فهما في الاحتمال سواء واذا تساويا ثبت التعارض بينهما
فلم يترجح قول احدهما واستدل الاولون بما رواه عمار بن ياسر انه قال لعمر وكان لا يرى التيمم للجنب
اما تذكر يا امير المؤمنين اذ كنا في سرية فاجنبنا فلم نجد الماء فاما انت فلم تصل واما انا فتمعكت
في التراب فصليت ثم سألت النبي عم فقال انما يكفيك ضربتان فلم يقبل عمر حكايته مع كونه عدلا
عنده لانه كان ناسيا لروايته ولم يتذكر وفيه نظر لانه ليس مما نحن فيه ايضا لان عمارا لم يكن راويا
عن عمر بل اخبره الحادثة ثم روى عن النبي عم ولم يتذكره عمر واما عدم عمله بقوله فليس لانكاره
روايته عنه بل لظهور الشك حيث لم يتذكر الحادثة ولهذا لم يتعرض الشارح الاستدلال بهما بل اكتفى
بالمثال المذكور ومن امثلة ذلك ان محمدا حين عرض الجامع الصغير على ابي يوسف انكر ابو يوسف على محمد
ستة مسائل انه ما رواها له وصححها محمد ولم يرجع عنها بل اصر على روايته تلك المسائل عن ابي
يوسف فدل هذا على ان محمدا لا يسقط الخبر بانكار الاصل قوله اما الثاني اي علم ان الحديث اما نص او ظاهر
او مجمل او مشترك فان كان نصا فالواجب ان يعمل بالخبر لانه اذا كان نصا لا يحتمل الغير فلا وجه لمخالفته اياه
الا لاطلاعه على الناسخ ولعل الناسخ عنده لم يكن الناسخ عند غيره من المجتهدين فلا يترك النص
لامر محتمل وان كان ظاهرا فحمله الراوي على غير ظاهره فقد اختلف فيه فذهب الكرخي واكثر مشايخنا
والشافعي الى انه لا عبرة بتأويله بل الاولى الحمل على ظاهره وقال بعضهم الاخذ بمذهب الراوي وتأويله
واجب لانه لم يحمله الا لقرينة معاينة لان النبي عم لا ينطق بلفظ لتعريف الاحكام خاليا عن القرينة
والراوي منه شاهد ذلك فيكون اعرف من غيره فيصلح للترجيح وان لم يكن حجة على الغير وقال ابو الحسن
الحسن البصري وعبد الجبار ان لم يكن لتأويل الراوي وجه وقد علم ان الراوي علم مقصود النبي عم

وجب المصير اليه وان لم يعلم ذلك وجوزان يكون حمله على المرجوح لظهور نص او قياس او غيرهما
وجب النظر علينا في دليل فان اقتضى ذلك وجب المصير اليه وان لم يقتض ذلك ولم نطلع على
ماخذه وجب المصير الى ظاهر الخبر وان كان مجملا او مشتركا وحمل الراوي على احد وجوهه فالاولى
ان حمله على ما حمله الراوي لما مر من ان الظاهر من حال النبي عم انه لا ينطق بلفظ مبهم خال عن القرينة
والراوي منه شاهد ذلك فيكون اعرف من غيره بتعيينه احد وجوهه رد لباقي الوجوه ويصلح ترجيحا
وان لم يكن حجة على الغير وتحقيقه ان الراوي اذا عين بعض محتملات المشترك او المجمل من الحديث وحمله
عليه فذلك التعيين منه رد لسائر الوجوه لكن لا يثبت الجرح بذلك التعيين لان الحجة هي الحديث
وبتاويله لا يتغير ظاهره ولما كان اللفظ محتملا للمعاني والوجوه لغة لم يكن تاويله مبطلا لذلك
الاحتمال ولا يكون تاويله حجة على غيره ايضا كاجتهاده فوجب فيه التامل فان اتضح له وجه يوافق تاويل
الراوي وجب على ذلك المجتهد اتباعه والا عمل بما اتضح له من الدليل مثل حديث ابن عمر المتبايعان
بالخيار ما لم يتفرقا يحتمل التفرق بالابدان والتفرق بالاقوال وقد اوله ابن عمر بالابدان وحمله عليه وقد
حمل اصحابنا على التفرق بالاقوال لان في الحديث اشارة الى ان المراد التفرق بالاقوال لانهما متبايعان
حقيقة حالة مباشرة العقد واما قبلها وبعدها فاطلاق اسم المتبايعين عليهما مجاز بطريق الاول
او الكون والحمل على الحقيقة اولى قوله اي بعد الرواية عنه هكذا وقع في اكثر النسخ المقروة علينا والاولى
ترك كلمة عنه على ما وقع في البزدوي لان المقصود بيان حكم عمل المروي عنه اي الراوي بعد روايته
لا حكم عمله بعد رواية السامع عنه قوله اذ لو كان خلافا باطلا بان خالفه لقلة المبالاة بالحديث
او لغفلة او نسيان فقد سقطت روايته مطلقا لانه ظهر انه لم يكن عدلا او كونه مغفلا وكلاهما
مانع من قبوله فان قيل صار بالخلاف الباطل فاسقا مقتصرا فلا يقدح في قبول ما روى قبله كالو...
او جن قلنا ان الحديث الحجة قد بلغ الينا بعد ثبوت فسقه اذ لا بد في الرواية عنه من الاسناد
اليه فاذا لم يحترز ظهر انها لم تكن ثابتة بخلاف الموت والجنون فان الحيوة والعقل كانا ثابتين
قطعا فلا يظهر بهما عدمهما قوله احسانا للظن به اي بالراوي قوله والطعن اما من غيره اعلم ان الطعن
الذي يلحق الحديث من قبل غيره اي غير الراوي ينقسم بالقسمة الاولية الى قسمين ما يكون من قبل اصحاب
رسول الله وما يكون من قبل ائمة الحديث وينقسم كل واحد منهما الى قسمين اما الاول فينقسم الى ما
يكون الحديث الذي طعن فيه من جنس ما لا يحتمل الخفاء على الطاعن والى ما يحتمله واما الثاني فينقسم
ايضا الى قسمين الى ما يكون الطعن مبهما لا تفسير له والى ما يكون مفسرا بسبب الجرح وما يكون مفسرا

ينقسم

ينقسم الى قسمين الى ما يكون ذلك مجتهدا في كونه جرحا والى ما يكون متفقا عليه والمتفق عليه
ينقسم الى ما يكون الطاعن به موصوفا بالاتقان والنصيحة والى ما يكون موصوفا بالعصبية و
العداوة مثال الاول وهو ما لحقه الطعن من قبل الصحابة قوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب
عام تمسك به الشافعي فجعل النفي الى حد السنة من تمام الحد لزنا غير المحصن وتمسك بقوله عم
الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وجعل جلد مائة من تمام حد المحصن قلنا ان الخلفاء لم يعملوا
بهما وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم حتى حلف عمر رضي الله عنه حين لحق من نفاه بالروم مرتدا
ان لا ينفي ابدا وقال علي كفى بالنفي فتنة فعلم ان النفي الواقع من عمر لم يكن حدا عملا بالحديث اذ لو كان
حدا لما حلف على عدمه واللازم باطل لوجود الحلف منه فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الحد لا يترك
بالارتداد لانه حق الله تعالى فعلم ان ذلك كان سياسة منه لمصلحة وهو مفوض الى رأي الامام كما نفى رسول
الله هيت المخنث من المدينة ومعلوم ان التخنث لا يوجب النفي حدا بالاجماع واذا كان النفي سياسة
لا حدا عملا بالحديث يحمل الحديث على النسخ او على الضعف قوله ولما امتنع عمر له واعلم ان الامام
اذا فتح بلدة عنوة كان له ان يجعلهم ارقاء ويقسمهم واراضيهم بين الغانمين وله ان يدعهم
احرارا ويضرب عليهم الجزية ويترك الاراضي عليهم بالخراج وقال الشافعي له ذلك في الرقاب
دون الاراضي لانه عم قسم خيبر وضياعها حين فتحها وكذلك فعل في كل بلدة فتحها عنوة وقلنا ان
عمر لما فتح سواد العراق عنوة من عليهم برقابهم واراضيهم وجعل عليهم الجزية في رؤوسهم والخراج
في اراضيهم مع علمنا انه لم يخف عليه قسمة رسول الله بخيبر وغيرها فعرفنا ان ذلك لم يكن حتما
من النبي عم على وجه لا يجوز غيره والا لما امتنع عمر رضي الله عنه قوله لحديث زيد بن الجهني روي
ان النبي عم قال الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلاة جميعا اي قهقهة وقد خفي
ذلك على ابي موسى الاشعري وعمل بخلافه قوله وان كان الطاعن من ائمة الحديث اعلم ان الطعن
من ائمة الحديث لا يخلو من ان يكون مبهما او مفسرا فان كان مبهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت
او منكر او فلان متروك الحديث او ليس بثقة او ليس بعدل او مجروح من غير ان يذكر سبب الطعن
فهذا النوع من الطعن لا يصلح جرحا عند الجمهور من الفقهاء لان العدالة ثابتة ظاهرا لكل مسلم
باعتبار عقله ودينه خصوصا في القرون الثلاثة فلا يترك هذا الظاهر بالطعن المبهم ولان
قبوله يبطل السنن ولانه لا تقبل في الشهادة فكذا في الرواية وان كان الجرح مفسرا فلا يخلو اما
ان يفسره بشيء لا يوجب الجرح او يوجب الجرح والاول لا يصلح جرحا بالاتفاق والثاني لا يخلو

اما ان يكون الجرح لذلك السبب متفقا عليه او مختلفا فيه وعلى التقديرين لا يخلو اما ان يكون من تعصب
في المذهب او في الدين او ناصح فيهما فهذه اقسام لا تصلح للجرح منها الا ما هو مفسر بما يصلح للجرح
اتفاقا من غير تعصب قوله سواء كان خبرا عن النبي عم اشارة الى ان المراد بيان محل مطلق الخبر لا محل
خبر النبي عم فقط قوله او لا اي او لا مقصودة قوله كما خلا كفارة الفطر من كفارة الظهار والقتل واليمين
فان الغالب فيها العبادة واما كفارة الفطر فالغالب فيها العقوبة قوله بالشرائط السابقة من العقل والضبط
والعدالة والاسلام وعدم مخالفة الكتاب والسنة ولا يشترط العدد عند الجمهور وشرط بعضهم العدد
ايضا حتى لا يقبل فيها اي في العبادات المذكورة الا رواية عدلين قلنا ان الاصل في قبول خبر الواحد اجماع
الصحابة فلا يعتبر بمخالفة احد في مقابلة اجماعهم ولان المعتبر فيه رجحان جانب الصدق لانتفاء الكذب
وذلك حاصل عند انعدام العدد اذا وجد الشرائط المذكورة وليس لزيادة العدد تاثير في انتفاء
تهمة الكذب والاشتراط في الشهادة بنص غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره قوله فلا يقبل خبر الفاسق اه
وقد ذكرنا تفصيله في الانقطاع الباطن بنقصان في الناقل فارجع اليه قوله فاوجبنا انضمام التحري به اي
لعدم كون فسقه مهدرا بالكلية اوجبنا انضمام التحري به جبرا لنقصان الفسق قوله واختاره الجصاص
وهو مذهب الجمهور ايضا واستدل الشارح عليه بوجهين احدهما الحاق خبر الواحد في باب الحدود
والعقوبات بالبينة بطريق الدلالة فان الاجماع منعقد على قبول البينة في الحدود وانها خبر الواحد وان كان
من شهد بها اربعة كما في حد الزنا لعدم بلوغها حد الشهرة والتواتر فالحق بها ثبوتها بحديث يرويه
الواحد بطريق الدلالة لاستوائهما في افادة الظن فان البينة لا يفيد اليقين قطعا لكونها خبر واحد بل انما شرعت
لترجيح جانب الصدق والثاني بدلالة النص الذي ورد في زنا ماعز فان حد الزنا ثبت في غير ماعز بدلالة
هذا النص مع ان فيه شبهة وقد يستدل عليه بما اوجب ابو يوسف حد الزنا باللواطة بدلالة نص
الزنا مع ان مواضع الشبهة مخصوصة عنه والعام المخصوص دليل فيه شبهة ودلالة الظني ظني ايضا
فاذا جوز اثباته به [redacted] الواحد اولى انا القياس يعارض العام المخصوص دون الخبر الواحد ويستدل
فبالخبر
ايضا بان الحدود شرع عملي من الشرائع فجاز اثباتها بخبر الواحد كسائر الشرائع واحتمال مجرد الشبهة
مع صحة الخبر غير معتبر في سقوط الحد اذ لو كان ذلك الاحتمال شبهة لكان احتمال الشاهد وغلطه ونسيانه
على ما شهد به شبهة ايضا والذي ظهر من كلام الشارح انه اختار مذهب المتاخرين حيث استدل
عليه بان الدلائل الدالة على قبوله لا يخلو عن شبهة والعقوبات تندرئ بالشبهة ثم اجاب عن دليل الجمهور
وسكت عليه وحاصل جوابه عن الوجه الاول ان الحدود انما ثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس اذ القياس

ان لا يثبت بها ايضا لما فيها من الشبهة والظن فلا يصلح مقيسا عليه لثبوتها بخبر الواحد والجواب عنه انهم الحقوا
ثبوتها بخبر الواحد بثبوتها بالبينة بطريق القياس حتى انه لم يصلح مقيسا عليه بل بطريق دلالة الاجماع المنعقد
على ثبوتها بالبينة وحاصل جوابه عن الوجه الثاني ان الثابت بدلالة النص قطعي فيثبت به الحدود بخلاف خبر الواحد
فانه ظني فلا يثبت به الحدود والجواب عنه ان الثابت بدلالة نص قطعي قطعي ايضا واما الثابت بدلالة
نص فيه شبهة فليس بقطعي ايضا كما في النص الوارد في رجم ماعز فانه ظني لكونه خبر واحد فكذا دلالته والجواب عن
قولهم والعقوبات تندرئ بالشبهات ان مثل الشبهة المتمكنة في الدلائل موجودة ايضا في البينة لاحتمال الكذب
الشاهد وغلطه ونسيانه ولكن لقائل ان يقول ان الشهادة حجة للاظهار عند القاضي لا لايجاب الحد
ابتداء لان وجوب الحد ثابت باية السرقة والزنا والقذف ولكن ما ظهر عند القاضي الا بالشهادة بخلاف
خبر الواحد فان الكلام هنا في ثبوت الحدود به ابتداء في حق من لم يثبت الحد في حقه بالكتاب وخبر الواحد والمشهور
لا في اظهاره عند القاضي فظهر الفرق بين خبر الواحد والشهادة من هذا الوجه قلت هذا منقوض بحد الشرب
لانه لم يثبت بقطعي من الاية والمتواتر والمشهور من الحديث بل يثبت ابتداء عند القاضي بالشهادة وهذا يكفي في عدم
الفرق بينهما قوله ونحوها كالرضاع في النكاح وفي ملك اليمين بان تزوج امرأة فاخبره عدل واحد انها اخته
من الرضاع او اشترى امة فاخبره عدل واحد انها اخته من الرضاع وكالحرية في ملك اليمين بان اخبر عدل بانها
حرة الابوين فان هذه الاخبار من قبيل ما فيه الزام محض فلا يقبل فيه خبر واحد وان كان عدلا بل يشترط فيه
العدد والعدالة واعلم ان في ثبوت الرضاع بخبر الواحد خلاف مالك وفرقا عند اصحابنا بين الرضاع الطارئ
والرضاع المقارن للعقد وقد ذكرناه في شرحنا على الملتقى فارجع اليه قوله بخلاف الفطر لانهم ينتفعون بالفطر
فيكون حقا لهم والشهادة يلزمهم الكف عن الصوم فيكون مما فيه الزام فيحض شرط العدد بخلاف هلال رمضان
فانه محض حق الله تع فيثبت بخبر الواحد قوله لان العمل بالاصل ممكن وذلك لان الاصل في الماء الطهارة فيمكن العمل
به فلم يكن الضرورة لخبر الفاسق لازمة الا ان خبره لم يهدر بالكلية بل قبل ولعدم اهدار فسقه قلنا يجب ضم
التحري بخبره ترجيحا لطرف قول الفاسق على الاصل حتى ان الفاسق لو اخبر بنجاسة الماء وكان في تحريه كذلك
يترك الاصل ويعمل بخبر الفاسق ولو كان في تحريه طهارته عملنا بالاصل قوله كعزل الوكيل اه فان فيه الزام الكف
عن التصرف فيما وكل واذن فيه وباعتبار كونه تصرفا في خالص حقه ليس فيه الزام قوله عملا بالشبهين فان
كونهما فيه الزام يقتضي اشتراط العدد والعدالة معا وكونهما ما لا الزام فيه يقتضي عدم اشتراطهما معا فاشترطنا احدهما
دون الاخر عملا بالدليلين قوله في نفس الخبر لا بدا اولا في بيان تحديده على ما اشتهر قوله في نفس الخبر ثم بيان تنويعه الى انواع واعلم
انهم اختلفوا في تحديده قيل لا يحد لعسره على ما قالوا في تحديد العلم وقيل لانه ضروري واختاره صاحب المفتاح

واستدلوا على ضروريته بوجهين احدهما ان كل احد يعرف انه موجود وهذا خبر خاص واذا كان الخبر المقيد ضروريا فالخبر المطلق كذلك ضروري لانه جزء من المقيد وجزء الضروري ضروري فان قيل الاستدلال على كونه ضروريا ينافي كونه ضروريا لان الضروري لايقبل الاستدلال قلنا كون العلم ضروريا كيفية لحصوله وانه يقبل الاستدلال والذي لايقبل الاستدلال هو نفس الحصول الذي هو معروض الضرورة فانه يمتنع ان يكون حاصلا بالضرورة وبالاستدلال لتنافيهما حاصلا اذ يجوز ان يكون الشيء ضروريا وطريق العلم بضروريته كسبية وثانيهما التفرقة بين الخبر والانشاء بالضرورة من غير حاجة الى الاستدلال وهذه التفرقة لايكون الا بعد معرفتهما فيكون تصورهما بديهيا لان السابق على البديهي بديهي البتة واجيب عن الاول بانه لايلزم من حصول امر تصوره اذ قد يحصل الشيء ولا يتصور ذلك الشيء وقد يتصور الشيء قبل حصوله ثم يحصل فتغايرا واذا تغايرا فنقول المعلوم ضرورة في ذلك الخبر الخاص هو نسبة الوجود الى ذاته اثباتا وهو غير تصور النسبة التي هي ماهية الخبر في الحقيقة فلا يلزم ان يكون ماهية الخبر ضرورية حاصله ان الضروري هو حصول الخبر دون تصوره والنزاع في تصوره دون حصوله وعن الثاني بان المتميز بالضرورة هو حصول النسبة الخبرية والانشائية لاتصورها ويلزمه كون الحصول ضروريا لاالتصور والنزاع فيه والاكثر على انه يحد ثم اختلفوا في تحديده على اقوال عرفه الجمهور بانه هو الكلام المحتمل للصدق والكذب وارادوا بالكلام المركب التام المتناول للخبر والانشاء وباحتمال الصدق والكذب ان ذلك الكلام التام بلاحظ معه خصوصية المتكلم ولا خصوصية الخبر بل ينظر الى محصل مفهومه وهو ان المحكوم عليه هو المحكوم به او ليس اياه كان صالحا للاتصاف بكل منهما بدلا عن الاخر على السواء فيتناول خبر الله وخبر الرسول وغيرهما مما لايحتمل الكذب قطعا وخبر الكاذب ايضا مما لايحتمل الصدق اصلا واورد عليه بان الصدق هو الخبر المطابق للواقع والكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع فتعريف الخبر بهما دور ودفع بان الصدق والكذب بديهيان فلا يعرفان حتى يلزم الدور في تعريف الخبر بهما ولو سلم انهما كسبيان لكن الصدق عبارة عما تطابق نسبته النفسية لنسبة الخارجية فلا دور لعدم اخذ الخبر في تعريف الصدق والكذب وقد يدفع ايضا بان المأخوذ في تعريف الخبر هو الصدق والكذب اللذان هما صفة الخبر اعني مطابقته للواقع وعدم مطابقته له وما اخذ في تعريفه الخبر هو الصدق والكذب اللذان هما صفة المتكلم فلا دور ايضا وقيل هو الكلام المحتمل للتصديق والتكذيب ولا يخفى عليك ان هذا القائل ما زاد على تعريف الجمهور الا توسيع دائرة الدور لان التصديق هو الاخبار عن كون المتكلم صادقا والتكذيب عكسه فيتوقف معرفته على الصادق والصادق على الصدق والصدق على الخبر وفيه الدور بتوقف الشيء على نفسه بثلاث مراتب والجواب الجواب وعرفه ابو الحسين واتباعه بانه هو الكلام المفيد بنفسه اضافة امر الى امر اثباتا ونفيا وارادوا بالكلام هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة على ما

مرجوا به واحترزوا عن الكلام وتعريف الحرف الواحد وما انتظم من الحروف المتخيلة او المكتوبة وما انتظم من المسموعة التي لاتتميز وقالوا هذا هو الكلام الذي سمي به الشخص متكلما في اللغة واورد عليه بنحو قوله بانه كلام و لايتناول له التعريف المذكور للكلام واجابوا عنه بانه مركب من الحروف المسموعة المتميزة تقديرا وبهمزة الاستفهام ايضا واجابوا عنه [illegible] بالتزام انها ليس بكلام واحترزوا عن تعريف الخبر بقيد المفيد اضافة امر الى امر الالفاظ المفردة وبقيد النفي والاثبات المركبات الناقصة كالاضافية والتوصيفية و المركبات التامة الانشائية بالقياس الى معانيها الحقيقية وبقيد بنفسه المركبات الانشائية من حيث افادتها للوازمها الخبرية كافادة قم مثلا معنى اطلب منك القيام واورد عليهم بلزوم كون نحو الغلام الذي لزيد اوليس لزيد خبرا لانه كلام منتظم من الحروف المسموعة المتميزة ومفيد بنفسه اضافة امر الى امر اثباتا ونفيا لانها يفيدان اضافة غلام الى زيد اثباتا في الاول ونفيا في الثاني مع انهما ليسا بخبر بل وصف لعدم احتمالهما الصدق والكذب وهو من لوازم الخبر شامل لجميع افراده واجيب بان المراد بالاثبات والنفي في التعريف هو الحكم بوقوع النسبة اولا وقوعها اعني ايقاعها او انتزاعها وليس في شيء من المثالين ايقاع ولا انتزاع صادر عن المتكلم بل فيهما اشارة الى حكم معقول وعرفه عبد القاهر بانه القول المقتضي بصريحه نسبة معلوم الى معلوم بالنفي والاثبات وهو قريب لتعريف ابي الحسين لان المراد بالمقتضي هو المفيد و بصريحه بنفسه وبالنسبة الاضافة وبالمعلوم الامر مضموما اليه صفة المعلومية واورد عليه بانه يقتضي ان لايكون قولنا ما لايعلم بوجه من الوجوه لايثبت ولاينفى خبرا لامتناع ان يقال ما لم يعلم بوجه من الوجوه معلوم فخارج بقوله معلوم الى معلوم مع انه خبر واجيب عنه بان ما لايعلم بوجه من الوجوه اعني المجهول المطلق له ذات وصفة فتلك الصفة اعني مفهوم اللامعلومية معلومة لنا بلا اشتباه كان مفهوم المعلوم كذلك وتلك الذات المتصفة باللامعلومية اذا توجه العقل اليها بهذه الصفة كما في قولك ما لايعلم بوجه من الوجوه صارت معلومة بهذا الاعتبار وصالحة لان يحكم عليها بانها متصفة بامتناع الحكم من حيث اتصافها بهذه فمعلوميتها باعتبار التوجه اليها بهذه الصفة كافية في اندراجها تحت المعلوم ودخول ذلك القول في حد الخبر وصحة الحكم عليها بانها لايثبت ولاينفى اي لايحكم عليها اصلا سوى هذا الحكم قوله وهو انواع اربعة شروع في تقسيمه وله تقسيمات باعتبارات مختلفة باعتبار قائله ينقسم الى متواتر ومشهور وآحاد على ما تقدم وباعتبار حكمه الذي اشتمل عليه ينقسم الى صادق وكاذب والمراد بالحكم ههنا هو الذي يفعله المخبر في خبره اعني ايقاع النسبة او انتزاعها لانه الموصوف بالاحتمال بالصدق او الكذب على ما صرح به السيد الشريف في اول شرح المفتاح لا الحكم بمعنى وقوع النسبة اولا وقوعها على ما زعمه التفتازاني ثم لا واسطة بينهما عند الجمهور

لان الحكم بالمعنى المذكور ان وافق الخارج فهو صدق والا فكذب وقال الجاحظ ينقسم الى الصادق والى الكاذب والى الثالث
ليس اياهما لان الخبر اما ان يكون مطابقا للواقع اولا فان كان مطابقا فاما ان يكون معه اعتقاد المطابقة اولا
والثانى اما ان يكون معه اعتقاد اللامطابقة اولا وان لم يكن مطابقا فاما ان يكون معه اعتقاد اللامطابقة
اولا والثانى اما ان يكون معه اعتقاد المطابقة اولا فصار ستة اقسام الاول منها وهو المطابق للواقع والاعتقاد
صدق والرابع وهو غير المطابق له مع اعتقاد عدم المطابقة كذب والاربعة الباقية واسطة بينهما والامثلة ظاهرة
واحتج بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة ووجهه ان النبي صلى الله عليه وسلم لما اخبر عن نبوته حصر الكفار اخباره
ذلك بطريق منع الخلو فى الافتراء والاخبار حين به جنة والافتراء هو الكذب والاخبار حالة الجنون ليس بكذب
لانهم اوقعوه قسيما له ولا صدق فيه لانهم لم يعتقدوا صدقه واجيب عنه بان الاعتبار لاعتقاد المخبر
لا لاعتقاد السامع وبان المعنى افترى اولم يفتر فيكون مجنونا لان المجنون لا افتراء له قصدا ولم المجنون
حاصل ان الترديد بين الكذب وغير الخبر لان مؤداه افترى ام لم يفتر بل مجنون فكان معناه اخباره
اما كذب اوليس بخبر لجنونه وقيل ان الخبر منحصر فى الصدق والكذب لكن لا على الوجه الذى اعتبره الجمهور وتوجيهه
ان الخبر اما ان يكون مطابقا ومعتقد المخبر اولا فان طابق واعتقد كان صدقا وان لم يكن كذلك سواء كان
انتفاؤه بانتفاء المطابقة او الاعتقاد او كلاهما كان كاذبا والصدق بهذا التفسير عين الصدق على
تفسير الجاحظ واما الكذب بهذا التفسير فهو اعم من الكذب بتفسير الجاحظ واستدلوا بقوله تعالى اذا
جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين
لكاذبون حيث كذب الله تعالى المنافقين فى اخبارهم عن رسالة محمد عم وان طابق الواقع حيث
لم يكن معتقدا لهم فدل على اعتبار اعتقاد المطابقة واجيب بان المتقدم على تكذيبه تعالى اياهم بقوله
ان المنافقون لكاذبون خبران احدهما قوله نشهد والاخر قوله انك لرسول الله والتكذيب متوجه
الى الاول لان شهادتهم وان طابق الواقع لكنهم لم يعتقدوا المطابقة فكانت خبرا كذبا ورد بانه
تقرير لمذهب الخصم لان مذهبه ان صدق الخبر انما يكون بمطابقة الواقع وان يكون معتقد المخبر واذا
انتفى احدهما او كلاهما كان كذبا وباعتبار علمنا بالصدق والكذب ينقسم الى انواع اربعة لان الخبر اما معلوم
صدقه كخبر الله وخبر الرسل فانه من حيث الاضافة الى الصادق فصادق قطعا والا لبطل دلالة
المعجزة على صدقهم لكن اللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلان دلالة
المعجزة قطعية وتخلف المدلول عن الدلالات القطعية ممتنع لكن المراد بالقطعية ههنا اعم من القطعية
العقلية التى يمتنع التخلف عنها عقلا على ما ذهب اليه الاشاعرة فانهم قالوا ان دلالة المعجزة عقلية

يمتنع

يمتنع التخلف عنها عقلا وان لم نعلم وجه دلالتها بعينها ولهذا قالوا ان خلق المعجزة على يد الكاذب غير
مقدور فى نفسه لله تعالى لكونه ممتنعا ومن القطعية العادية التى يمتنع التخلف عنها عادة على ما ذهب اليه
اكثر الماتريدية وكذا خبر المتواتر معلوم صدقه بالاضافة الى المخبر ثم صدق هذا النوع من الخبر اما ضرورى او
نظرى والضرورى اما ضرورى بنفس الخبر بان افاد بنفسه العلم الضرورى بمضمونه من غير الخبر اى بكونه موافقا
للضرورى بان يكون متعلقه معلوما لكل واحد من غير كسب وفكر نحو الواحد نصف الاثنين والنظرى
مثل خبر الله وخبر الرسول وخبر اهل الاجماع فان كل واحد منها علم صدقه قطعا بالنظر والاستدلال والخبر الموافق
للنظر الصحيح فى القطعيات نظرى ايضا نحو العالم حادث وحكم هذا القسم ان يعتقد بصدقه ويمتثل باوامره
واما معلوم كذبه كدعوى فرعون الربوبية وحكمه اعتقاد بطلانه والاشتغال برده واما المحتمل للصدق و
الكذب بلا رجحان كخبر الفاسق وحكمه التوقف فيه حتى يتبين لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا الاية واما راجح
صدقه كخبر العدل المستجمع للشرائط المذكورة للرواية ولا يخفى عليك ان هذا التقسيم انما هو لكون الخبر فى نفسه مع قطع
النظر عما اضيف اليه محتمل للصدق والكذب قوله فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب
يعنى اضافته الى الفاسق لا يخرج الخبر عن وضعه الاصلى اعنى احتمال الصدق والكذب كما اخرج اضافته عن وضعه
الاصلى فى الاقسام الثلثة الباقية قوله لانه مدلوله الاصلى واعلم ان الجملة الخبرية كزيد قائم اوليس بقائم
مثلا مشتملة على حكم ايجابى او سلبى مفعول للمخبر فى ضميره هنا ويعبر عن هذا الحكم بالنسبة التامة الذهنية
اعنى الايقاع او الانتزاع وهذه النسبة الذهنية ان طابقت النسبة التى بين زيد والقيام فى الخارج فى الكيفية
بان يكونا ثبوتيين معا او سلبيين معا كان الخبر صادقا وان لم تطابقها بان كانت الذهنية ثبوتية والنسبة
الخارجية سلبية او بالعكس كان الخبر كاذبا وتحقيقه ان الجملة الخبرية تدل على نسبة تامة ذهنية مشعرة بحصول
نسبة اخرى فى الواقع موافقة للاولى فى الكيفية وهذه النسبة الاخرى المشعر بها مدلولة للخبر ايضا لكنها
بتوسط الاولى والمقصودة بالافادة فى الكلام هى النسبة الاخرى فان كانت هذه النسبة الاخرى حاصلة
كان الخبر صادقا والا كان كاذبا ومن ثم قيل ان صدق الخبر هو ثبوت مدلوله وكذبه تخلف مدلوله عنه فان قيل
فهل يجوز تخلف مدلول الكلام عنه قلنا نعم ولا استحالة فيه لان دلالة الجملة الخبرية على النسبة الذهنية وضعية
لا عقلية ودلالة النسبة الذهنية على حصول النسبة الاخرى بطريق الاشعار بلا استلزام عقلى ومن المعلوم ان
تخلف الجملة الخبرية عن مدلولها بلا واسطة جائز لكون دلالتها عليه وضعية لا عقلية فجواز تخلف مدلولها
بالواسطة عنها اولى وهذا معنى ما قال الشارح ان مدلوله الاصلى هو الصدق واما الكذب احتمال عقلى لكنها يساوى
مدلوله الاصلى فى الاحتمال الفسق المخبر قوله السماع اه واعلم ان وجوه الاخذ للحديث وتحمله عن الشيوخ ثمانية

الاول وهو اعلاها عند اكثر المحدثين السماع من لفظ الشيخ بان قراء الشيخ الحديث عليك من كتابه او من
حفظه باملاء او غير املاء وسمعته منه فتقول في حالة الاداء لما سمعته حدثنا فلان او اخبرنا او انبأنا او سمعت فلانا
يقول كذا والثاني القراءة على الشيخ ويسميها اكثر المحدثين العرض لان القارئ يعرض على الشيخ ذلك المقروء وله
قرأت بنفسك على الشيخ من حفظك او من كتابك او سمعت بقراءة غيرك على الشيخ ومنع ابو عاصم هذا
الوجه وليس بمعتد به لانه خلاف الاجماع على جوازه واختلفوا في ان هذا الوجه هل يساوي الاول او هو دونه او
فوقه على ثلاثة اقوال فذهب مالك واصحابه ومعظم اهل الحجاز والكوفة الى التسوية بينهما وحكي عن الشافعي ايضا
وذهب ابو ح واصحابه واكثر الفقهاء الى ترجيح الثاني اي القراءة على الشيخ على قراءة الشيخ على التلميذ لان رعاية
الطالب اشد عادة وطبيعة ولان فيه المحافظة من الطرفين بخلاف القسم الاول لان المحافظة فيه من طرف
الشيخ فقط وذهب اكثر اهل الشرق الى ترجيح الاول على الثاني قيل وهو الصحيح مستدلا بان ذلك طريقة الرسول عم
واجاب عنه رحمه الله بان ذلك كان احق منه عليه السلام لكونه مأمونا عن السهو بخلاف غيره والكلام فيه
قوله فتقول اهو كما قرأت فيقول نعم اشارة الى ان هذا الوجه من القرينة يقال له العرض على ما عرفت لكن هذا
القول من التلميذ ليس بلازم على الصحيح عند جمهور الفقهاء والمحدثين وانما شرطه بعض الظاهرية وبه عمل جماعة
من اهل المشرق والصحيح انه ليس بشرط بل اذا قرأ على الشيخ وسكت الشيخ على ذلك ولم ينكر له مع اصغائه
وفهمه ولم يقر بقوله نعم وما اشبه ذلك فالاخذ صحيح عند الجمهور على ما صرح به العراقي وغيره والثالث من اقسام
الاخذ الاجازة وهي دون الاولين بالاتفاق وهي تسعة اقسام على ما نبينه والرابع المناولة وهي على نوعين
على ما يأتي والخامس الكتابة والسادس اعلام الشيخ للطالب ان هذا الحديث او الكتاب سماعه من فلان من غير
ان يأذن له في روايته عنه والسابع الوصية بالكتب والثامن الوجادة بكسر الواو على ما فصل في محله قوله فيذكر
اسناده اي يذكر المحدث اسناده للوصول قوله الاجازة وهي تسعة انواع الاول اجازة معين لمعين الكتاب الفلاني
او ما اشتملت عليه فهرستي الثاني ان يعين الشخص المجاز له دون الكتاب المجاز كاجزت لك جميع مسموعاتي الثالث
ان يعم المجاز له كاجزت للمسلمين او لكل احد او لمن ادرك زماني الرابع الاجازة للمجهول او بالمجهول فالاول
كاجزت لجماعة من الناس مسموعاتي والثاني كاجزت لك بعض مسموعاتي الخامس الاجازة المعلقة بالمشية
السادس الاجازة للمعدوم السابع لمن ليس باهل حين الاجازة للاداء والاخذ عنه الثامن ما يتحمله المجيز مما لم
يسمعه قبل ذلك ولم يتحمله ليرويه المجاز له بعد ان يتحمله المجيز التاسع اجازة المجاز كاجزت لك مجازاتي وتفصيل
كل قسم في كتب اصول الحديث فالشارح رحمه الله تع ذكر القسمين الاولين وترك الباقي روما للاختصار
قوله والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجردها يعني المناولة على نوعين الاول المناولة المقرونة بالاجازة تأكيدا

لها ولهذا النوع صور عليها في محله والثاني هي المناولة المجردة عن الاجازة بان يناوله الكتاب ويقول هذا
من حديثي او من سماعاتي ولا يقول له اروه عني ولا اجزت لك روايته ونحو ذلك وقد اختلفوا فيها فحكى الخطيب
عن فرقة انهم صححوها واجازوا الرواية بها وردها طائفة وقالوا انها اجازة مختلفة لا تجوز الرواية بها قال
النووي لا تجوز الرواية بها على الصحيح الذي قاله الفقهاء واصحاب الاصول قوله والمجاز له ان علمه قال ابن الصلاح
انما تستحسن الاجازة اذا كان المجيز عالما بما يجيز والمجاز له من اهل العلم لانها توسع وترخيص يتأهل
له اهل العلم لمسيس حاجتهم اليها قال وبالغ بعضهم في ذلك فجعله شرطا لصحة الاجازة وحكى ذلك عن مالك قاله
عبد البر وهو الصحيح ولهذا قال رحمه الله ان علم صحت والا فلا واشار بضعف القول بخلافه بقيل ثم نقل الاتفاق
عن شمس الائمة على القول الاول قوله ان كان في يده قيد للسجل على ما يدل عليه ما ذكره في الشرح من الوجهين
لكن قوله والا اي وان لم يكن في يده فلا يقبل في السجل بل يقبل في الحديث يقتضي كونه قيدا لكل من الحديث
والسجل وقد يجاب عنه بمنع الاقتضاء وجعله قيدا للسجل ويعرف قبول الحديث اذا كان في يده بطريق
الاولى قوله الا غير فقيه اي ينتقل اليه قوله اداء كما سمع اي اداء المعنى كما سمع لفظه وفهمه منه نظيره ان
الشاهد او المترجم اذا ادى المعنى من غير زيادة ولا نقصان يقال انه ادى كما سمع وان كان الاداء بلفظ
اخر قوله كقوله عليه السلام الخراج بالضمان ومنه قالوا ان منافع المغصوب من العبد والجواري والحيوان
والدور لا يضمن بل هي للغاصب بسبب وجوب الضمان عليه لو هلك العين المغصوبة عنده يعني ان قبض
الغاصب العين المغصوبة قبض ضمان فيملك خراجه اي غلته ومنافعه وكذا قالوا لو اشترى عبدا
مثلا ثم اطلع على عيبه بعد زمان ويرده بعيبه على بايعه فمنافعه للمشتري لانه لو هلك عنده يلزمه
ضمان قيمته فيملك منافعه بسبب وجوب الضمان عليه قوله لا ضرر ولا ضرار اي لا يضر الرجل اخاه
ابتداء ولا جزاء لان الضرر بمعنى الضر وهو يكون من واحد والضرار من اثنين بمعنى المضارة
وهو ان تضر من ضرك كذا في المغرب قوله بهذا النظم الباء داخلة على المقصور قوله خصصت بها
على صيغة المجهول والباء في بها داخلة على المقصور ايضا قوله وكل بالتنوين اي كل احد مكلف بما
في وسعه كانه جواب عما يقال لما كان المعنى هو المقصود من السنة دون اللفظ ولا يمكن دركه معاني
جوامع الكلم ينبغي ان لا يجب نقله فقال انه ان لم يقدر على درك المعاني فهو قادر على تبليغ اللفظ
فكلف بما في وسعه كذا في الكشف قوله فصل في بيان حكم فعله عم اي في بيان الاقتداء بفعله
عم اعلم ان الافعال على ضربين ما ليس له صفة زائدة على وجوده كبعض افعال النائم والساهي
حتى لا يوصف بحسن ولا قبح لعدم صفة زائدة على ذاته يحسن بها ذلك الفعل او يقبح فليس من هذا

الباب لعدم صلاحيته الاقتداء ولهذا احترز عنه رحمه الله بذكر القصد وما له صفة زائدة على وجوده
كسائر افعال المكلفين وانها تنقسم الى حسن وقبيح والحسن منها تنقسم الى واجب وفرض ومباح ومستحب
والقبيح منها الى محظور ومكروه وهذه الاقسام سوى القسم الاخير اى القبيح يصح وقوعها من جميع المكلفين
من الانبياء وغيرهم واما القسم الاخير فالانبياء عم معصومون عن الكبائر عند عامة المسلمين وعن الصغائر
عندنا خلافا لبعض الاشعرية ولم يعصموا عن الزلات وهي ليست من هذا الباب لان عقد هذا الباب
لبيان حكم الاقتداء في افعاله والزلة لا تصلح للاقتداء اذ لا يخلو عن بيان مقرون به اما من جهة الفاعل
كقوله تع اخبارا عن موسى عم حين وكز القبطي فقتله قال هذا من عمل الشيطان جعل قتله من عمل
الشيطان اما لانه قتله قبل الاذن له في القتل او لان موسى عم كان مستأمنا فيهم وليس للمستأمن قتل
الكافر الحربي ولكنه كان زلة دون معصية لانه عم لم يقصد قتله فكان زلة وذلك لان الزلة اسم لفعل
غير مقصود في عينه لكنه اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها بل الى اصل
الفعل وهي ماخوذة من قول الرجل زل في الطريق اذا لم يوجد القصد الى الوقوع بل الى المشي في الطريق فموسى عم
لم يقصد قتله بل ضربه بخلاف المعصية فانها حرام قصد بعينه ولهذا اعصم منها الانبياء فان قيل اذا لم يكن الفعل
الحرام مقصودا في الزلة ينبغي ان لا يستحق العقاب بها مع انه يستحق بها قلنا ان الزلة لا يخلو عن نوع تقصير
يمكن للمكلف ان يحترز عنه عند التثبت فاستحقاق العقاب بناء عليه كمن زل في الطريق فانه يستحق اللوم لترك
التثبت والتقصير قيل ليس معنى زلة الانبيا وعليهم السلام انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى
الى المعصية بل معناها الزلل عن الافضل الى الفاضل والاصوب الى الصواب وكانوا يعاتبون بجلال
قدرهم ومنزلتهم واما من جهة الله كما قال تع وعصى ادم ربه فغوى اى عصى بترك الامر وارتكاب
المنهي عنه باكل الشجر التي نهي عنها الا انه لما كان خطاء كان زلة لا معصية ثم فعله عم ما ليس بسهو
وحالة النوم ولا بزلة ان وضح فيه امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب والتنفس ونحوها
فانه مباح للنبي عم ولامته بلا خلاف فليس مما نحن فيه ايضا وان كان بيانا لمجمل فانه يكون تابعا
للمبين في الجهة من الوجوب والندب والاباحة اتفاقا فان كان المبين عاما للكل ففعله عام ايضا وان
ان كان خاصا فخاص فليس مما نحن فيه ايضا ومعرفة كونه بيانا للمجمل اما بقوله واما بقرينة اما القول فنحو
قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم وصلوا كما رأيتموني اصلي فان الافعال الصادرة عن النبي عم في
الحج والصلاة كانت بيانا لهذين القولين واما القرينة فكما اذا ورد لفظ مجمل ولم يبينه حتى
وقع الحاجة الى بيان ففعل فعلا صالحا للبيان فان فعله ذلك يكون بيانا لذلك المجمل بقرينة الحال كقطع

يد السارق من الكوع فانه بيان لاية السرقة بقرينة الحال وكغسل الايدي مع المرفق فانه بيان لقوله
تع وايديكم الى المرافق وان كان فعله عم مخصوصا به عم كوجوب التهجد وصلاة الضحى واباحة
الزيادة على الاربع في النكاح ووجوب الوتر على قول فانه لا يشاركه فيه الامة بالاتفاق فليس مما نحن
فيه ايضا وان لم يكن فعله عم واحدا من هذه الاقسام اعني ما يكون حالة النوم والسهو وما يكون
زلة وما وضح فيه امر الجبلة وما يكون بيانا لمجمل وما يكون مخصوصا به وهو محل النزاع فلا يخلو فعله
عم هذا من ان يعلم صفته من الاباحة والاستحباب والوجوب والفرض لان ما يقتدى به من افعاله
عم منقسم الى هذه الاقسام الاربعة على المشهور وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة واختاره
الشارح ايضا وقال القاضي ابو زيد وسائر الاصوليين ان افعاله عليه السلام منقسم الى ثلاثة اقسام فرض
ومستحب ومباح وليس في حقه واجب لان الواجب ما ثبت بدليل فيه شبهة وذا لا يتصور في حقه عليه السلام
لان كل دليل قطعي عنده وقال صاحب الكشف وهو اقرب الى الصواب واجابوا عنه الاولون بان هذا
تقسيم لافعاله عم بالنسبة الينا في يتصور فيه الواجب ايضا لان ثبوت بعض افعاله عم في حقنا بدليل
ظني او لا يعلم صفته فان علم صفته فاختلفوا فيه على ثلاثة اقوال قيل وجب الاقتداء به على الوجه الذي فعله
عم في العبادات وغيرها وهو مختار المصنف حيث قال فامته مثله في تلك الصفة وقيل امته مثله في العبادات
خاصة دون غيرها وقيل ما علم صفته مثل ما لم يعلم صفته على ما يأتي بيانه واستدل الشارح على مختاره
بثلاثة اوجه الاول ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجعون الى فعله المعلوم صفته عند كل حادثة و
يقتدون به من غير نكير منهم كرجوعهم الى تقبيله عم للحجر الاسود والى تقبيله عم لنسائه وهو صائم وهذا
دليل اجماعهم على ان حكمهم حكمه عم فيما علم صفته والا لما افاد المراجعة الثاني قوله تع لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر معناه شرطية دالة على لزوم التاسي للايمان
اي من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فله فيه اسوة حسنة ويلزمه بحكم عكس النقيض ان من ليس له فيه اسوة
حسنة فهو لا يؤمن بالله واليوم الاخر وملزوم الحرام حرام فعدم التاسي حرام وكذا لازم الواجب واجب
فالتاسي واجب ومعنى التاسي فعل مثل ما فعل على وجهه لا فعله مطلقا والا لما تادى بلا نية مع ان العبادات
لا يتادى بلا نية الثالث قوله تع فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في
ازواج ادعيائهم اي ربائبهم ووجه التمسك به ان الله تع علل نفي الحرج عن المؤمنين في نكاح ازواج
ادعيائهم بتزويج رسوله زوجة دعيه زيد فلو لم يكن حكم الامة مثل حكمه عليه السلام في الفعل المعلوم
صفته لم يكن للتعليل المذكور معنى لانه لا يلزم من نفي الحرج عنه نفيه عنهم وان لم يعلم صفته فاختلفوا فيه

على خمسة اقوال قيل ان الاتباع واجب وهو مذهب الحنابلة وبعض المعتزلة وابن سريج وابن ابي هريرة
من الشافعية وقيل انه ندب وهو مذهب امام الحرمين وقيل الوقف وهو مذهب الغزالي وجماعة من اصحابنا
وقيل ان ظهر قصد العبادة فندب والا فمباح وهو مذهب ابن الحاجب وقيل انه مباح في حقه عم وهو
مذهب واختاره الشارح واستدل عليه بان الادنى متيقن والزائد محتاج الى الدليل والمفروض عدمه
لان الفرض فيما لم يعلم صفته واذا كان مباحا في حقه عم يجوز لنا الاتباع لانه بعث ليقتدى باقواله
وافعاله كسائر الانبياء واستدل القائلون بالوجوب بالكتاب والسنة والاجماع والقياس اما الكتاب
فمثل قوله تع وما اتاكم الرسول فخذوه امر باتباع ما اتاه لان الاخذ ههنا مجاز عن الامتثال والامر للوجوب
ومما اتى به فعله الذى لم يعلم صفته فكان امتثاله واجبا اجيب عنه بان معناه وما امركم بدليل مقابله
اعني قوله وما نهاكم والامر لا يتناول الفعل فلم يتصل بمحل النزاع ومثل قوله تع فاتبعوه امر بالمتابعة وهي الاتيان
بمثل فعله فكان مثل فعله واجبا واجيب عنه بان المتابعة في الفعل انما هي اذا وقع على الوجه الذى فعله المتبوع
وذلك يقتضي العلم بصفة الفعل وليس النزاع فيه بل فيما لم يعلم صفته والمراد بالمتابعة المتابعة في القول وهي
امتثال امره ونهيه او المراد بها المتابعة في القول والفعل وعلى كل تقدير لم يجب الفعل الذى لم يعلم صفته
ومثل قوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة على ما تقدم بيانه انفا واجيب عنه بان التاسي ايقاع
الفعل على الوجه الذى فعله عم وذلك يستلزم العلم بالصفة والفرض خلافه فلا يصح الاستدلال به
فيما لم يعلم صفته وانما يصح فيما علم صفته واما السنة ففعلي وقولي الاول انه صلى الله عليه وسلم لما خلع
نعليه في صلاة الجنازة فهموا الوجوب فخلعوا نعالهم فقال لهم النبي عم لم خلعتم نعالكم فقالوا
لانك خلعت فاقرهم على استدلالهم وبين علة اختصاصه بالخلع حتى حصل الفرق بينه وبينهم فقال
اخبرني جبرائيل ان في احديهما قذرا فلولا ان الفعل الذى لم يعلم صفته واجب لما خلعوا ولما اقرهم
الرسول عم على استدلالهم ولما احتاج الى بيان علة اختصاصه به واجيب عنه بان فهم الوجوب
ممنوع وانما خلعوا نعالهم ندبا ولو سلم ذلك لكنه لم يكن من فعله عليه السلام بل من قوله صلوا كما رأيتموني
اصلي فانه لما سبق هذا الكلام فهموا وجوب المتابعة ورد بان هذا يقتضي سبق قوله صلوا لكن التاريخ
مجهول ولو سلم السبق لكنه في الصلاة المطلقة وصلوة الجنازة ليست كذلك والثاني انه عليه السلام امر
اصحابه عام الحديبية بالتمتع وهو لم يتمتع فلم يتمتعوا فقالوا ما لك يا رسول الله تأمرنا بالتمتع ولم
تتمتع وذلك يدل على انهم فهموا من فعله وجوب المتابعة والرسول عم لم ينكر بل عين عذر الخلف
فقال لو استقبلت ما استدبرت من امري لما سقت الهدي اي لولا ان معي الهدي لاحللت ولكن
لايحل

لايحل احرام حتى يبلغ الهدى محله فدل ذلك على ان فعله يوجب الاتباع والا لانكر عليهم ولم
يبين العذر واجيب عنه بانه عم امرهم بذلك فلم يفهموا الوجوب من امره حتى اعترضوا
عليه بقولهم ما لك تأمرنا بالتمتع ولم تتمتع انت فاني فهموه من فعله وهو ابعد من قوله في الدلالة
ولو سلم انهم فهموا الوجوب اى وجوب المتابعة لكنهم انما فهموه من قوله عليه السلام خذوا عني
مناسككم لا من فعله ورد بان الامر بالتمتع كان عام الحديبية وقوله خذوا عني كان بعد ذلك عام
حجة الوداع فكيف يصح دليلا واما الاجماع فلان الصحابة لما اختلفوا في وجوب الغسل اذا التقا
الختانان من غير انزال رجع عمر الى قول عائشة اذ قالت فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا
فاجمعوا على وجوب الغسل بغير انزال فلو لم يتقرر عندهم ان فعله عم يوجب الاتباع لم يجمعوا
على ذلك واجيب عنه بان الوجوب انما استفيد من قوله عم اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل
انزل او لم ينزل او من فعله عم لكن لا من حيث انه يوجب الاتباع بل من حيث انه وقع بيانا لقوله
تع وان كنتم جنبا فاطهروا ولا نزاع في كون مثله موجبا واما القياس فلان فعله عم لما لم يعلم
صفته دار بين كونه للوجوب وبين غيره فيحمل على الوجوب احتياطا قياسا على قضاء خمس
صلوات تركت منها واحدة ونسيت فان كل واحدة منها لما دارت بين ان يكون هي المتروكة وان
لا يكون وجب قضاء الجميع للاحتياط واجيب عنه بالفرق بان الاحتياط يتحقق في المقيس عليه
دون المقيس لانه انما يتحقق فيما ثبت وجوبه كالصلوة الفائتة او كان الوجوب هو الاصل فيبقى
بالاستصحاب كصوم يوم ثلاثين من رمضان اذا غم ليلة الثلاثين فيحتاط في مثله على حفظ الوجوب
واما ما احتمل ان يكون واجبا وان لا يكون كما في المقيس فالاحتياط لا يوجب الوجوب ورد بان الاثم
ان الاحتياط منحصر فيما ذكرتم لم لا يجوز ان يحتاط في ايجاب ما دار بين ان يكون واجبا وغيره وان ما
ذكرتم من الفرق باطل عند المحققين كذا حققه اكمل الدين في شرح المختصر واستدل القائلون بالندب
بالسبر والتقسيم وهو ان ذلك الفعل اما حرام او مكروه او واجب او ندب او مباح ولا سبيل الى الاول
والثاني وهو ظاهر ولا الى الثالث لان الوجوب يستلزم التبليغ لقوله تع يا ايها الرسول بلغ ما انزل
اليك وقد لم يبلغ والا لعلم صفته وهو خلاف المفروض ولا الى الخامس لان الكلام في الاقتداء وهو حسن
لقوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة والاباحة لا توصف بالحسن فتعين الرابع وهو الندب
واجيب بانا لا نسلم ان الوجوب يستلزم التبليغ وقوله تع بلغ ليس فيه ما يدل على اختصاص الوجوب
سلمناه ولكن لا نسلم انه لم يبلغ فان قوله واتبعوه يدل على التبليغ سلمناه لكن دليلكم ينفي الندب

ايضا بان يقال لو كان للندب لاستلزم التبليغ لقوله تع بلغ ولم يبلغ والا لعلم صفته واستدل الواقفون
بان صفة الفعل ههنا مشكلة لان الغرض فيما لم تعلم صفته واذا كانت مشكلة امتنع الاقتداء به لان الاقتداء
عبارة عن الاتيان بمثل ما فعل الغير على الوجه الذى فعله والغرض ان ذلك الوجه غير معلوم فلا يمكن
الاقتداء به والمخالفة غير جائزة فوجب التوقف والجواب ان التوقف يوجب الشك ولا شك
فى ثبوت الاباحة فى حقه عم فيقتدى به فى تلك الجهة حتى يقوم دليل الفضل واستدل القائلون بالتفصيل
وهو مذهب ابن الحاجب ان ذلك الفعل اما ان ظهر منه عم انه قصد حال الاتيان به القربة او لم يظهر
فان ظهر دل على رجحان فعله على تركه فيلزم الوقوف عند الرجحان وهو القدر المشترك بين الواجب
والمندوب وخصوصية الوجوب وهو الذم على الترك زيادة على ذلك القدر المشترك فلا يثبت
الا بدليل والغرض عدمه واذا كان الفعل راجحا ولم يكن واجبا واجبا لما ذكرناه تعين ان يكون مندوبا
وان لم يظهر قصد القربة لم يكن فعله راجحا على الترك فاما ان يكون محظورا او هو نادر فى فعل الاكل
عليه او مباحا لاخطر فيه فتعين وخصوصية الوجوب والندب زيادة لم يثبت الا بدليل والغرض
عدمه قوله لفعل حرام تركيب توصيفى لا اضافى قوله وان لم يخل عن بيان فيه ما فيه تأمل
قوله فصل فى تقريره لما جعل تقريره عم من السنة عقد لبيان حكم فصلا مع انه ذكره فى بيان
الضرورة حكم تقريره عليه السلام واعلم انه قد اختلفت عباراتهم فى تحرير هذا الفصل فحرره
الشارح المحقق فى شرح المختصر على ما ذكره الشارح رحمه الله من ان ما قرره عليه السلام ان كان مما علم
انه منكر له وانما ترك انكاره فى الحال لعلمه عم بانه علم منه ذلك الانكار فلا حاجة الى انكاره ثانيا ولعلمه
بان انكاره لا ينفع فى الحال لاصرار الفاعل عليه لاعتقاد حقيته وقد انكره اولا ولم ينزجر كذهاب كافر
الى كنيسة فلا دلالة لسكوته على الجواز اتفاقا وان كان مما لم يعلم انكاره فان كان ذلك الفعل مما سبق جوازه
ولا بد من ذكر هذا القيد وان تركه الشارح دل سكوته على جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذا ثبت
ان كان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة وان كان مما سبق تحريمه دل سكوته على نسخ تحريمه والا اى وان لم يدل
سكوته على جواز ذلك فى الشق الاول وعلى نسخ تحريمه فى الشق الثانى لزم ارتكابه عليه السلام بمحرم
وهو تقريره على المحرم وارتكاب المحرم وان كان من الصغاير الجائزة على النبى عم عند قوم لكنه خلاف
الغالب من حاله عم بل فى غاية البعد سيما فيما يتعلق بالاحكام ومنه ظهر ان المراد بالجواز فى قوله وانما
دل على الجواز اعم من الشقين غير مختص بالشق الاول على ما هو الظاهر منه وهذا هو المشهور فى كتب
الاصول وذهبت طائفة الى ان تقريره [illegible] عليه فيما لم يعلم انكاره لا يدل على الجواز فى الشق الاول

والا

ولا على النسخ فى الشق الثانى مستدلين بان سكوته عليه السلام وعدم انكاره يحتمل ان يكون لعلمه بان
الفاعل لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه حراما ورده صاحب الكشف بانه فاسد لان عدم بلوغ
التحريم اليه غير مانع من الانكار والاعلام بان ذلك الفعل او الفعل حرام بل الاعلام بالتحريم واجب
حتى لا يعود اليه ثانيا ولضعف هذا القول لم يتعرض له الشارح وحرره الشيخ اكمل الدين فى شرح
المختصر انه اذا علم رسول الله عم فعل مكلف ولم ينكره قادرا عليه فان كان الفعل مما لا يجوز نسخه
كمضى كافر الى كنيسة فلا يدل سكوته وعدم انكاره على جواز ذلك الفعل بالاتفاق وان لم يكن كذلك
بان يكون الفعل قابلا للنسخ فان لم يسبق تحريمه دل سكوته على جوازه وان سبق تحريمه كان سكوته
ناسخا التحريم والا لزم ارتكابه عم فعلا محرما وهو ترك انكار ما هو محرم مع قدرته عليه وقوله
والا لزم ارتكاب المحرم دليل للقسمين انتهى ولا يخفى عليك ان ما لا يجوز نسخه يشتمل على قسمين
ايضا اعنى ما سبق جوازه وما سبق تحريمه ولم يذكر الشيخ القسم الاول وسكوته عم يدل على الجواز فى
القسم الاول وان لم يدل فى القسم الثانى اللهم الا ان يقال ان جوازه ليس بمستفاد من سكوته
عليه السلام بل من كونه مما لا يجوز نسخه فيكون كلام الشيخ مشتملا على القسمين لكنه مثل القسم
الثانى بقوله كمضى كافر الى كنيسة وترك مثال القسم الاول قوله فان قيل الظاهر انه معارضة
تقريرها ان دليلكم وان دل على ان استبشار الرسول مع سكوته ادل على الجواز لكن عندنا ما ينفيه
وهو ان استبشار الرسول مع سكوته لو كان ادل على الجواز لزم اعتبار القيافة فى اثبات النسب مستدلا
بهما كما استدل الشافعى بهما فيها لكن اللازم باطل فكذا الملزوم ويجوز ان يكون منعا للمقدمة المحوج
المعينة لدليلهم المطوى توضيح المقام ان الشافعى رح تمسك فى اعتبار القيافة فى اثبات النسب
باستبشار الرسول عم مع سكوته وترك انكاره لقول المدلجى حين نظر الى زيد واسامة وهما تحت قطيفة
ظهرت منهما اقدامهما فقال ان هذه الاقدام بعضها من بعض على ما اخرجه الستة فى كتبهم
عن سفيان بن عيينة عن الزهرى عن عروة عن عائشة قالت دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم
ذات يوم مسرورا فقال يا عائشة الم تران مجززا المدلجى دخل على وعندى اسامة بن زيد وزيد
وعليهما قطيفة وقد غطيا رؤسهما وبدت اقدامهما فقال هذه الاقدام بعضها من بعض قال ولولا ان
القيافة حجة فى اثبات النسب لما استبشر بها ولانكره ومن هنا قال اذا كانت الجارية بين شريكين فجاءت
بولد فادعياه معا يرجع الى قول القائف ولا يثبت نسبه منهما وان لم يوجد قائف وقف حتى يبلغ
الولد فينتسب الى ايهما شاء فان لم ينتسب الى واحد منهما كان نسبه موقوفا لا يثبت له نسب من احدهما

واعترض عليه القاضي ابو بكر بان الاشكال ان استبشاره وعدم انكاره عليه السلام يدل على اعتبار القيافة
في اثبات النسب اما عدم انكاره فلانه يجوز ان يكون لموافقة قول المدلجي الحق كيف اتفق فيكون قول
المدلجي حقا وان كان احتجاجه بالقيافة باطلا والنبي عم انما اقره على القول لا على الاحتجاج واما
استبشاره عليه السلام فلانه يجوز ان يكون لحصول ما يلزم به الخصم بناء على اصله لانهم اي المنافقين
كانوا طعنوا في نسب اسامة بسوادها وبياض زيد عليهما رواه ابو داود ويكفي في الالزام كون
القيافة حقا عند الخصم فان الالزام لا يجب ان يكون بمقدمة حقة في نفسها بل يجب بما يسلمها الخصم
والقيافة مسلمة عند الخصم فيحصل الالزام بها ولذا استبشر بها واجيب عن الاول بان القول بالشئ
لسند منكر منكر وان كان اصل الشئ حقا فلو كانت القيافة التي هي سند المدلجي منكرة كان قوله
ايضا منكرا ولو كان قوله منكرا لانكره الرسول ولم يقره عليه لكن لم ينكره الرسول عليه السلام فلم يكن منكرا
فلم يكن سنده [illegible] وهو القيافة منكرا ايضا وعن الثاني بان الزام المنافقين حصل بالقيافة حقة
او باطلة حصل الانكار اولم يحصل لاعتقادهم انها سبب لثبوت النسب فانكار القيافة ليست
مانعة من الالزام لان الالزام يحصل بما يسلم الخصم وان انكره الملزم فلو كانت غير جائزة شرعا
لانكره الرسول عليه السلام ولو انكرها لما استبشر بها فلما استبشر بها علم انها امر جائزة شرعا
ولهذا التضعيف عدل الشارح عن جواب القاضي ابي بكر واجاب بما حاصله ان عدم انكاره عم
لقول المدلجي واستبشاره ليس لاعتبار القيافة بل لان الحق الاصلي والملتفت اليه ههنا
هو ثبوت النسب لا طريقه فلم ينكر قوله لعدم اعتبار الطريق اعني القيافة واستبشر بها لحصول
الحق من غير نظر الى طريقه اهو حق ام باطل والحاصل ان سكوت النبي عم واستبشاره لا يدل على اعتبار
القيافة اما لما ذكره القاضي واما لما ذكره الشارح ولهذا قلنا يثبت نسب الولد المذكور انفا من المدعيين
معا قوله بما ذكر اي بعدم انكاره عم القيافة واستبشاره معا قوله بخلاف حديث المنجمين بعني
انهم حكموا بنزول المطر بالتنجيم وانكره عم مع انه نزل المطر فقال كذب المنجمون لان
سندهم كان منكرا قوله لا يناسبه بل ينافيه انه يجوز ان يكون الاستبشار لحصول المقصود
او لحصول الزام الخصم لا لاعتبار القيافة فلا منافاة بين انكاره واستبشاره قوله تابعة للكتاب
والسنة لاستنباطها منها ولان البحث الاول مبني عليها قصه الله تعالى ورسوله قوله قد اختلف
في انه عليه السلام اه ولا يخفى عليك ان محل الخلاف وقوع التعبد بها فلذا قال هل كانوا
متعبدين لا جوازه اذ لا خلاف في انه يجوز ان يتعبد الله تعالى نبيه عم بشريعة من قبله من
الانبياء ويأمره باتباعها كما يجوز ان ينهى عن التعبد باتباعها على ما صح جوابه وانما

اختلفوا

اختلفوا في وقوع التعبد بها وذلك في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان متعبدا بشريعة
احد من الانبياء قبل البعث ام لا يتعبد منعه جماعة من المتكلمين وابو الحسين البصري واثبته بعضهم
ثم اختلف هؤلاء قيل بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى
وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كالغزالي وعبد الجبار والثاني ان النبي عم بعد البعث
وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم من الانبياء وهي مسئلة الكتاب فذهب كثير من اصحابنا
وعامة اصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين الى ان كل شريعة ثبت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى
قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتساخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة
ذلك النبي الا ان يثبت نسخها وتمسكوا بقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده والهدى
اسم للايمان والشرائع جميعا فيجب على النبي عم اتباع شرعهم وبقوله تعالى انا انزلنا التوراة
فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا والنبي عم من جملتهم فوجب عليه الحكم بها وبقوله
تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والدين اسم لما يدان الله تعالى به من الايمان والشرائع واجيب
بتخصيص الهدى و[illegible] الدين باصول الشريعة اي الايمان وبالمعقول ايضا وهو ان الرسول الذي
كانت الشريعة منسوبة اليه لم يخرج من ان يكون رسولا ببعث رسول اخر بعده فكذا شريعته
لا يخرج من ان يكون معمولا بها ببعث رسول اخر ما لم يقم دليل النسخ فيها وذهب اكثر المتكلمين
وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرائع من قبلنا وان
شريعة كل نبي ينتهي بوفاته على ما ذكره بعض الاصوليين او ببعث نبي اخر على ما ذكره شمس الائمة
ويتجدد للثاني شريعة اخرى الا بما لا يحتمل التوقيت والانتساخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها
الا بما قام الدليل على ابقائه ببيان الرسول المبعوث بعده واحتجوا عليه بالنقل والعقل اما النقل فقوله
تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا اي لكل امة جعلنا منكم شرعة يبعث الانبياء ومنهاجا اي طريقا واضحا
يجرون عليه وهذا يقتضي ان يكون كل نبي داعيا الى شريعته وان يكون كل امة مختصة بشريعة جاء بها
نبيهم والجواب عنه انه يجوز ان يكون الاختصاص للمجموع من حيث المجموع لا لافرادها فيجوز ان ينسخ
بعض افراد الشريعة السابقة في زمن النبي اللاحق او شرع في زمن اللاحق حكم لم يشرع في زمن
السابق واما العقل فهو ان الاصل في الشرائع الماضية الخصوص لان بعث الرسل ليس الا للبيان ما بالناس
حاجة الى بيانه واذا لم يجعل شريعة نبي رسول منتهية ببعث رسول اخر ولم يأت الثاني بشرع مستأنف
لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني لكونه مبينا عندهم بالطريق الموجب فلم يكن في بعثه فائدة و

والله تع لايبعث رسولا اللفائدة فثبت الاختصاص بزمان ويؤيده اختصاص شريعة بعض الانبياء
السالفة بمكان كشعيب وموسى عليهما السلام بعثا في زمان واحد في مكانين معينين فان شريعة شعيب
مختصة باهل مدين واصحاب الايكة وشريعة موسى مختصة ببني اسرائيل ومن بعث اليهم والجواب عنه
هو الجواب عن النقل المذكور انفا وذهب بعضهم الى انه يلزمنا العمل بما نقل من شرايع من قبلنا فيما لم يثبت
النساخ على ان يكون شريعة لنبينا واختاره المحققون واحتجوا عليه بان نبينا عم كان اصلا في الشرايع
بدليل قوله تع واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم
لتؤمنن به فانه من ابين الدلائل على انهم بمنزلة امة من بعث اخرا في وجوب اتباعه فلا يجوز ان يكون
نبينا عم تابعا لشريعة من تقدمه والا لزم ان يكون تابعا ومتبوعا وفيه حط من رتبته وبقوله تع
ثم اورثنا الكتاب الاية على ما سيأتي في المذهب المختار والفرق بين هذين المذهبين ان اصحاب هذا
المذهب لم يشترطوا قصة الله او رسوله واشترطوا اصحاب المذهب المختار واليه اشار الشارح
بقوله ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب اه وذهب اكثر مشايخنا واختاره ابو منصور والقاضي
الامام ابو زيد والشيخان وعامة المتأخرين الى انها تلزمنا ويجب علينا العمل بموجبها لكنه لا مطلقا بل
اذا قصها الله تع او رسوله بلا انكار على انها شريعة لنبينا عم ما لم يظهر نسخها اما لزومها علينا فلقوله
تع ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فان فيه اشارة الى ان شرايع من قبلنا انما
تلزمنا على انها شريعة لنبينا الا انها بقيت شرايع لهم فان الميراث ينتقل من المورث الى الوارث على ان يكون
ملكا للوارث ومضافا اليه مختصا به قوله واما اشتراط القصة اى قصة الله تع او رسوله قوله او من سلم
منهم للجواز ان ما نقلهم من جملة ما حرفوا او بدلوا قوله وقد قال عليه السلام حين رأى صحيفة الحديث
فانه يدل على ان الرسل المتقدمة صاروا ببعث نبينا بمنزلة امته في لزوم اتباع شريعته لو كانوا احياء وان
شرايعهم قد انتهت بشريعته وصارت ميراثا له والتهوك التحير فان قيل هذا الحديث يدل على خلاف
المدعى لان المدعى ان الانبياء كلهم اتباع له وانه هو الاصل في الشرايع والحديث يدل على انه لو كان حيا
لاتبع لكنه ليس بحي فلا يكون متبعا اجيب بان ذلك استثناء نقيض المقدم فلا ينتج قوله بطريق المهاياة
وفي الكشف هي مفاعلة من الهيئة وهي الحالة الظاهرة للمتهيئ للشيء كان المتهايئين لما تواضعا
على امر رضي كل واحد بحالة واحدة واختارها انتهى واليه اشار في المغرب حيث قال والتهايؤ تفاعل من
الهيئة وهو ان يتواضعوا على امر فيتراضوا به وحقيقته ان كلا منهم يرضى بحالة واحدة ويختارها
يقال هايأ فلان فلانا وتهايأ القوم واما المهاياة بابدال الهمزة الفا فلغة انتهى قوله بقوله تع لها

شرب

شرب ولكم شرب يوم معلوم قال الله تع بطريق الاخبار في قصة صالح من الانبياء المتقدمة نبئهم ان
الماء قسمة بينهم وقال لها شرب ولكم شرب يوم معلوم واحتج محمد به في جواز القسمة بطريق المهاياة
في غير المنصوص عليه بما هو نظيره كالطاحونة والبئر والبيت الصغير ومعلوم انه ما احتج به الا بعد اعتقاده
بقاء ذلك الحكم شريعة لنبينا عم فانه يبين احكام شريعة نبينا عم لا شرايع من قبله قيل ان المهاياة تستعمل
في المنفعة والقسمة في العين وان قوله تع بينهم دليل جواز القسمة وقوله تع لها شرب ولكم شرب يوم معلوم
دليل جواز المهاياة وفي الكشف والصحيح انهما بمنزلة المترادفين ههنا وان المراد قسمة الماء بطريق المهاياة قوله
واحتجاج ابي يوسف والذي ظهر من شرح المختصر ان الاحتجاج بهذه الاية الكريمة على ذلك اتفاقي غير مختص
بابي يوسف حيث قال الشارح المحقق ان العلماء اتفقوا على الاستدلال بقوله تع وكتبنا عليهم فيها ان النفس
بالنفس على وجوب القصاص في ديننا ولولا انه متعبد بشرع من قبله لما صح الاستدلال بكون القصاص
واجبا في دين بني اسرائيل على كونه واجبا في دينه انتهى والضمير في قوله تع فيها راجع الى التورية لان وجوب
القصاص من احكام التورية وقد قصها الله لمحمد عم وانما خص الشارح رحمه الله بابي يوسف لانه استدل
به على وجوب القصاص بين الذكر والانثى والاتفاق في وجوب القصاص مطلقا تأمل قوله ثم ان مذهب
الصحابي اه لا خلاف في ان مذهب الصحابي اماما كان او قاضيا او مفتيا ليس بحجة على صحابي اخر سواء علم اتفاقهم
فيه او اختلافهم او لم يعلم شيء من اتفاقهم واختلافهم وانما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من
المجتهدين فيما لم يعلم اتفاقهم او اختلافهم اعني انه نقل من صحابي واحد في زمن التابعي قول ولم ينقل عن غيره
ذلك ولا خلافه من الصحابي فان ما علم اتفاقهم فيه يجب على التابعي ومن بعدهم تقليده اتفاقا وما علم
اختلافهم فيه لا يجب تقليده اتفاقا فقال الشافعي في قوله الجديد ومالك واحمد في رواية انه لا يجوز
تقليدهم مطلقا وقول المص مطلقا قيد لكلا المذهبين اي سواء كان فيما يدرك بالقياس او فيما لا يدرك
بالقياس واليه ذهبت الاشاعرة والمعتزلة واحتجوا عليه بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأي واحتمال الخطأ
في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم عن الخطاء كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطأ لم يجز للمجتهد اخر تقليده
كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم من المجتهدين ولا يخفى عليك ان هذا الدليل انما يثبت عدم جواز تقليدهم
فيما يدرك بالقياس لا فيما لا يدرك بالقياس بل يدرك بالسمع فالاولى الاحتجاج بالاصل اعني انه لا دليل على كونه
حجة فيجب تركه لان اثبات الحكم الشرعي من غير دليل لا يجوز وقد يستدل عليه بانه لو كان قول حجة لكان
قول الاعلم والافضل حجة على غيره واللازم منتف بالاجماع اما الملازمة فلانه لا شيء يقدر في الصحابي موجبا
لكون قوله حجة على غيره الا كونه اعلم وافضل من الغير لمشاهدة النبي عم واحواله فلو كان ذلك موجبا

لا يستلزم الحجية في كل اعلم وافضل من غيره والجواب عنه انه قياس مع الفارق اذ الاعلم من غير الصحابي ليس
مثل الصحابي وهو ظاهر وقال ابو سعيد البردعي وابو بكر الرازي في رواية وجماعة من اصحابنا يجب تقليدهم
مطلقا سواء كان مما يدرك بالقياس او لا يدرك به وهو قول مالك في رواية وقول الشافعي قديما واختاره
فخر الاسلام والامام السرخسي واستدلوا عليه بما ذكر الشارح وقد يستدل بقوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم وكون الاقتداء بهم اهتداء هو المعنى بحجية قولهم وحاصل ما ذكره الشارح الوجهين احدهما
ان فيه احتمال السماع واحتمال السماع اصل في الصحابي مقدم على الرأي اما انه اصل فيهم فلانهم مصاحبون
للنبي عم واما انه مقدم على الرأي فلان الفتوى بالرأي لا يكون الا عند الضرورة فاذا افتوا والسماع فيه
محتمل فالظاهر انهم افتوا بالخبر لا بالرأي فان قيل لو كان ذلك مبنيا على السماع لاسندوه وقال سمعته
من رسول الله واللازم باطل لان الغرض عدمه فالملزوم مثله بيان الملازمة ان التبليغ واجب وليس من عادتهم
كتمان ما بلغ اليهم فدل على انه بناه على الاجتهاد اجاب عنه فخر الاسلام بانهم قد يسكتون عن الاسناد
عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم وليس هذا من باب الكتمان لان الجواب بيان السؤال لانه
ان سئل عن مستند الحكم وجب الاسناد واما اذا سئل عن نفس الحكم فلا يجب الاسناد وثانيهما



ان رأيهم احتمل فضل اصابتهم وما احتمل من الرأي فضل الاصابة اولى مما احتمل اصل الاصابة فرأيهم
اولى اما الاول فلانهم شاهدوا احوال طريق الرسول عم في بيان الحكم وشاهدوا الاحوال التي نزلت
فيها النصوص والمحال التي تتغير بها الاحكام ولان لهم زيادة حرص في بذل المجهود في طلب الحق وزيادة
احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها وفضل درجة ليس لغيرها واما الثانية فلان عند تعارض
الرأيين وظهور لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ به فاذا تعارض رأينا ورأيهم وجب ترجيح رأيهم
فان قيل ان تأويلهم مساو لتأويل غيرهم فيكون الفتوى بالرأي كذلك لان كل واحد منهما مبني على اعمال
الرأي قلنا ان التأويل تأمل في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك على غيرهم ممن يعرف اللسان
واما الاجتهاد فتأمل في المعنى المناط للحكم وهو يختلف باختلاف الاحوال فيظهر لهم فيه مزية بمشاهدة
احوال الخطاب على غيرهم وقال الكرخي واليه مال القاضي ابو زيد يجب تقليدهم فيما لا يدرك لا فيما يدرك بالقياس
على ما ذكره الشارح بيانهما وههنا مذهب اخر تركنا ذكره مخافة الاطناب واعلم ان المذاهب المذكورة في تقليد
الصحابي مشهورة في الكتب بين الفرق المذكورة لكنه لم يستقر مذهب ابي ح وابي يوسف ومحمد على شيء
في هذه المسئلة ولم يثبت عنهم رواية ظاهرة بل قد عملوا بالقياس ولم يقلدوا الصحابي الا ترى ان ابا يوسف
ومحمدا قالا تسمية مقدار رأس المال اذا كان مشارا اليه ليس بشرط لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالعبارة

يصح

يصح بالاجماع فكذا بالاشارة فعملا بالقياس وابو ح شرط التسمية قال وبلغنا ذلك عن ابن عمر
فعمل بقول الصحابي وقال ابو ح وابو يوسف الحامل تطلق ثلثا للسنة كالايسة والصغيرة لان الحيض
في حقها غير موجود الى زمان الوضع كما في الصغيرة الى وقت البلوغ فعملا بالقياس وقال محمد لا تطلق
للسنة الا واحدة قال بلغنا ذلك عن ابن مسعود وجابر والحسن البصري فعمل بقول الصحابي وقال
ابو يوسف ومحمد في الاجير المشترك انه ضامن لما ضاع في يده اذا كان الهلاك بسبب يمكن الاحتراز
عنه كالسرقة ونحوها اما اذا كان لا يمكن الاحتراز عنه كالغرق الغالب والحرق الغالب والغارة
العامة لا يضمن بالاتفاق ورويا ذلك عن علي فانه كان يضمن الخياط والقصار لصيانة اموال
الناس فعملا بقول الصحابي وخالفهما في ذلك ابو ح بالرأي فقال انه امين فلا يضمن شيئا فعمل بالرأي
الى غير ذلك من المسائل قوله فيتصور من واحد اشارة الى الفرق بين المعنيين اللغويين فان المعنى
الثاني لا يتصور من واحد كالمعنى العرفي قوله وعرفا اتفاق المجتهدين اه اختلفوا في معناه العرفي عرفه الغزالي
بانه اتفاق امة محمد على امر من الامور الدينية واعترض عليه بوجوه الاول انه يوجب ان لا يوجد اجماع
اصلا وهو باطل الاتفاق بيان الملازمة انه يشعر لزوم اتفاق امة محمد من لدن بعثته عم الى يوم
القيامة وحين يوم القيامة لا يحصل الاجماع المقصود ههنا وهو ما يتمسك به في اثبات الاحكام الثاني
انه لو اريد به اتفاقهم في عصر ما فلا يطرد بفرض اتفاق الامة في عصر خلا عن المجتهدين فانه يصدق
عليه هذا التعريف مع انه ليس باجماع مقصود ههنا لعدم دخول المجتهد فيه الثالث انه غير منعكس
فان الامة او المجتهدين منهم لو اتفقوا على امر عقلي او عرفي كان اجماعا مع خروجهما عن هذا التعريف
لانه قيد بالدينية واجيب عن الاول والثاني بان المراد بالامة المجتهدون الموجودون في عصر من الاعصار
لا جميعها ولا مطلقها وعن الثالث بان كون الاتفاق على عقلي او عرفي اجماعا ممنوع عند هذا القائل و
عرفه فخر الاسلام وابن الحاجب بانه اتفاق المجتهدين من امة محمد في عصر على امر من الامور فعمموا
الامر الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع اراء المجتهدين في امر الحروب ونحوها واعترض عليه
بان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب وخصه صاحب التنقيح والمحصول
بالشرعي واحترزوا به عن الاتفاق على حكم غير ديني وعلى ديني غير شرعي لما ذكره الشارح
من الوجه ثم فائدة باقي القيود على ما ذكره الشارح ان المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد بان
اعتقدوه كلهم او في القول بان يتكلم كلهم بما يوجب الاتفاق او تكلم بعضهم به وسكت الباقين
الاول عزيمة والثاني رخصة على ما سيأتي ذكره او في الفعل بان شرع كلهم في الفعل فيما كان من باب الفعل

وهو عزيمة او شرع بعضهم فيه وسكت الباقين وهو رخصة او اتفق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم
على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد على ما صرح به في الكشف فعلى هذا يكون او في كلام المص لمانعة الخلو
لا لمانعة الجمع وقيد بالمجتهدين احترازا عن اتفاق العوام اذ لا عبرة باتفاقهم واحترز باستغراقه بالاتفاق عن اتفاق
بعض المجتهدين في عصر واحترز بامة محمد عن اتفاق مجتهدي الامم السابقة فانه ليس بدليل لان دليلية
الاجماع مختصة بهذه الامة وفائدة قوله في عصر ظ من كلام لكنه مبني على جعل المجتهدين اعم من المجتهد
في المذهب والمجتهد في المسئلة اذ لم يبق المجتهد في المذهب الى اخر الزمان قه نحو السقمونيات مسهل
فان الاتفاق على هذه القضية ليس باجماع شرعي حتى لا يكفر منكره قه وعلى ديني غير شرعي اي ديني غير مدرك
بخطاب الشرع لان المراد بالشرعي ههنا هو ما لا يدرك الا بخطاب الشرع لا بالحس ولا بالعقل قه اما بالحس
ماضيا فالاتفاق عليه ليس من قبيل الاجماع الشرعي بل من قبيل الاخبار فلا يشترط فيه الاجتهاد قه
من حيث هو الظ انه قيد للمجموع قوله فالاعتماد في ذلك على النقل لا الاجماع اي الاعتماد في ذلك الاتفاق على
النقل عن صادق لا الاجماع من حيث كونه امرا مستقبلا واما من حيث كونه منقولا عن صادق واقف على الغيب
فالاتفاق عليه من قبيل الاخبار عن الامور الماضية فيرجع الى المدرك بالحس ماضيا قه لا يحصل بالاجماع
القطع فيها هكذا وقع في بعض النسخ بلا النافية وقد وقع في اكثر النسخ بدون لا النافية والصواب هو الاول
لان الكلام في الديني الغير الشرعي فالمعنى على سقوط لا ان ادراك الديني الغير الشرعي اما بالعقل فان حصل اليقين به
فالاعتماد على العقل لا على الاجماع وان لم يحصل اليقين بالعقل فذلك الديني الغير الشرعي من قبيل الدينيات التي يحصل
بالاجماع القطع فيها فيلزم ان يكون ما فرضناه غير شرعي شرعيا لان ما يحصل القطع فيه بالاجماع الشرعي شرعي
قه ويمكن هو واعلم ان القائل بحجية الاجماع لا بد له من النظر اولا في ثبوت الاجماع نفسه ثم في ثبوته عن اهل
الاجماع اي المجتهدين ثم في نقله الى المحتج به ثم في حجيته والى هذه المقامات الاربع اشار رحمه الله بالترتيب
المذكور وفي كل منها خلاف ففي المقام الاول خلاف النظام وبعض الشيعة وزعموا انه محال واستدلوا عليه
بوجهين الاول ان اتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم وانتشارهم في الاقطار يمنع تساويهم في نقل
الحكم اليهم عادة واجيب عنه بانا لا نسلم ان الانتشار في الاقطار يمنع تساويهم في ذلك مع جدهم في الطلب
وبحثهم عن الادلة والاحكام وانما يمنع ذلك عادة فيمن قعد في قعر بيته لا يطلب ولا يبحث الثاني ان اتفاقهم
اما عن سند قاطع او عن ظني وكلاهما باطل اما الاول فلان العادة تحيل عدم نقله فلو كان لنقل الينا ولما لم ينقل
علم انه لم يكن كيف ولو نقل لا غنى عن الاجماع واما الثاني فلانه يمنع الاتفاق عنه عادة لاختلاف القرائح و
الانظار واجيب عنه بالمنع اما عن الاول فلان القاطع لا يجب نقله عادة اذ قد يستغني عن نقله لحصول الاجماع

الذي

الذي هو اقوى منه حيث لا يقبل النسخ اصلا وبارتفاع الخلاف المحوج الى نقل الادلة واما عن الثاني
فلان الظني قد يكون جليا وقد يكون خفيا واختلاف القرائح والانظار انما يمنع الاتفاق فيما يخفى
ويدق مسلكه لا فيما يكون جليا قه خلافا للبعض حيث زعموا ان الاجماع على تقدير ثبوته في نفسه
ثبوته عن المجتهدين محال قه مع جواز خفاء بعضهم عمدا اي لئلا يلزمه الموافقة او المخالفة قه
او انقطاعه اي لطول غيبته فلا يعلم له خبر اصلا قه او خموله اي انه لا يرى له فلا يعرف
له اثر وكذا في اسره في مطموره وتقرير الجواب ظاهر قه بان الاجماع المذكور اي اجماع الصحابة و
التابعين على تقديم الدليل القاطع على المظنون قه وهو حجة قطعية فان قيل قد خالف فيه النظام و
الشيعة وبعض الخوارج فلم لم يذكره مع انه ذكر المخالف في المقامات الثلاث المذكورة انفا اجيب
بانه لا عبرة لمخالفتهم لكونهم قليلين من اهل الاهواء في ديننا وابعد الاتفاق في هذه القضية وفيه
ما فيه ثم المشهور ان خلافهم في كونه حجة وقيل في كونه قطعية ولهم فيه دليل مزيف قه فانه لو لم يكن حجة
استدلوا على كونه حجة قطعية عقلا بوجهين احدهما انه لو لم يكن حجة قطعية لما اجمعوا على تقديمه
على النص القاطع لكن اجماعهم على تقديمه عليه ثابت بالتواتر فيكون هو قطعيا ايضا لان المقدم على القطعي
قطعي ايضا وانما قدموا عليه لان النص قابل للنسخ وان كان قطعيا بخلاف الاجماع حيث لا يقبله وقد وقع
في بعض النسخ ههنا على غير القطعي بكلمة غير فهو غلط فاحش لعله من طغيان قلم الناسخ والا اي وان
لم يكن قطعيا مع اجماعهم على تقديمه على النص القطعي لعارضه اي لعارض هذا الاجماع اعني اجماعهم على تقديمه
على القطعي اجماعهم الاخر اعني اجماعهم على ان غير القطعي لا يقدم على القطعي والعادة تحيل وقوع التعارض
بين قول مثل هذا العدد من العلماء المحققين وفيه نظر اما اولا فلان تقدم الاجماع على النص القاطع وان نقل
تواترا مستبعد سيما وقد انكر وجوده طائفة وحجيته طائفة وكونه قاطعا طائفة ونقله الى المحتج به
طائفة واحتمال النسخ غير ناش عن دليل فلا عبرة به واما ثانيا فلان الاجماع على تقدير كونه قاطعا بسبب
تقديمه على النص القاطع بالاجماع يستلزم تقدم القاطع على القاطع وهذا الاجماع معارض بالاجماع على تقدم
القاطع على غير القاطع وقد يجاب عنه بانه لا يلزم من كون كل قاطع مقدما على غير قاطع كون كل ما قدم
عليه القاطع غير قاطع حتى يلزم منه تعارض الاجماعين وثانيهما انهم اجمعوا على القطع بتخطئة مخالف
الاجماع وما لا يكون قاطعا لا يجوز القطع بتخطئة مخالفه فالاجماع لا يجوز ان لا يكون قاطعا اما الكبرى
فظاهرة واما الصغرى فلانه ثبت ذلك عنهم تواترا والعادة تحيل اجتماع هذا العدد الكثير من العلماء
المحققين من امة محمد على قطع امر شرعي من غير سند قاطع يدل على ما اجمعوا على قطعه فوجب بحكم العادة

تقدير نص قاطع يدل على القطع بتخطئة مخالف الاجماع وفيه ايضا نظر اما اولا فلان الفلاسفة اجمعوا على
قدم العالم واليهود على ان لا نسخ لشريعتهم والنصارى على ان عيسى صلب وقطعوا بذلك ولم يكن
لهم نص قاطع فانتقض بها ذلك الدليل واما ثانيا فلانكم اما اثبتم حجية الاجماع بالاجماع والكلام في حجية
الاجماع الثاني كالكلام في الاجماع الاول او اثبتم حجية الاجماع بالنص الموقوف معرفته على الاجماع وكلاهما
دور ومصادرة على المطلوب وهذا وارد على الدليل الاول ايضا وقد يجاب عن الاول بانه غير
وارد لانهم ليسوا بجمع كثير ولا متفقين في امر شرعي ولا قاطعين على ذلك والعادة لا تحيل اجتماع
الجمع القليل على غير امر شرعي غير قاطعين من غير قاطع وانما تحيل اجتماع الكثير من العلماء المحققين
من امة محمد على امر شرعي قاطعين وعن الثاني بان المدعى كون الاجماع حجة واثبتناه بثبوت نص قاطع
مستفاد من وجود صورة من الاجماع بطريق العادة وتلك الصورة لا يتوقف وجودها على كون الاجماع
حجة ودلالتها على ثبوت النص القاطع ايضا لا يتوقف على كونه حجة فلا دور اصلا فان كون الاجماع حجة
يتوقف على ثبوت النص القاطع وثبوت النص القاطع يتوقف على وجود صورة من صور الاجماع
ولم يتوقف وجود تلك الصورة ودلالتها على ثبوت النص على كون الاجماع حجة لان وجود تلك الصورة
مستفاد من التواتر ودلالتها على ثبوت النص مستفاد من العادة قوله وايضا قوله تع اليوم اكملت
لكم دينكم حاصل الاستدلال به ان الله تع حكم باكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه
مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما لم يبين بصريح الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي
بحيث لا يصل اليه كل احد وح اما ان لا يمكن للامة استنباط وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج
او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباط المجتهدين وح اما ان
يستنبط قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما كان بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى
القيمة وهو ايضا باطل لعدم الفائدة اذ لا عمل في القيمة حتى يفيد الاجماع فتعين استنباط جمع
من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وح
لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد ولا يمكن اتفاقهم
على غير الحق والا لكان الدين فاسدا لا كاملا فيكون على الحق فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينة عليه
فيجب اتباعه للايات الدالة على وجوب اتباع البينة وفيه نظر اما اولا فلان كون اتفاقهم على
الحق ووجوب الاتباع بهم لا يستلزم القطع لان الظن قد يكون حقا وواجب الاتباع واما
ثانيا فلان ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي

مما

مما تطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر اخر قبل ذلك العصر او بعده فذلك الاجماع لا يكون
حجة على ذلك الواحد او الجماعة من المجتهدين لان علمهم باجتهادهم لا باحتجاج المجتهدين واما ثالثا
فلان اكمال الدين هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على اصول الشرائع لا ادراج حكم
كل حادثة في القرآن قوله لم يكن باقيا فيه انه ان اراد بعدم البقاء انقطاع الوجود الفعلي فهو ممنوع
لان تلك المسئلة لم يوجد في الخارج بالفعل على الفرض حتى ينقطع وذلك لانها لم تخرج من الخفاء الى الظهور
في زمن الوحي لعدم كون النص الصريح ناطقا بها بل بقي تحت الخفاء حتى احتاجت الى الاجتهاد وعلى تقدير
الخطاء على اجماعهم باحد الوجهين المذكورين لم تكن ايضا خارجة من الخفاء الى الظهور في زمن الاجماع و
بعده بل بقي في الخفاء وان اراد به انقطاع الوجود بالقوة اي وجودها في نفس الامر فهو لم ينقطع بالخطاء
على اجماعهم بل هي موجودة في نفسها الى اخر الدهر بلا انقطاع غايتها انها لم تخرج من الخفاء الى الفعل
فالاولى ان يقال لو جاز الخطاء على اجماعهم باحد الوجهين لزم ان لا فائدة في شرعية هذه المسئلة لعدم
العمل بها اصلا لا في زمن الوحي ولا بعده لعدم العلم بها قوله صيانة لعله قيد لقوله كرامة او من الله تع لا القول
فوجب القول على ما زعم تأمل قوله كان فاسدا الاولى ان يقول كان ناقصا قوله وركنه لما فرغ من بيان ثبوته
في نفسه ومن المجتهدين ومن بيان ثبوته عند المحتج به ومن بيان افادته القطع شرع في بيان ركنه اي ما يقوم
به الاجماع على ما هو معنى الركن فقال هو الاتفاق اي اجماع المجتهدين من امة محمد في عصر على حكم شرعي وهذا
الاتفاق نوعان عزيمة ورخصة والعزيمة هي الاصل في الباب وهي التكلم من كل المجتهدين بما يوجب الاتفاق
او عملهم كلهم فيما كان من باب العمل كتعاطي العجين والخبز والاستحمام ونحوها وهذا النوع اي الاجماع العملي
يفيد الجواز لا الوجوب الا مع قرينة تدل على الوجوب لما روى عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب
رسول الله عم كاجماعهم على الاربع قبل الظهر فانه دل على ان اجماعهم العملي لا يدل على الوجوب
والا لزم ان يكون الاربع قبل الظهر واجبا لاجماعهم عملا عليه مع انه سنة بالاتفاق والجواز المذكور
اعم من المستحب والسنة بمعنى مقابل الوجوب قوله والرخصة في الاتفاق سمي هذا القسم من الاتفاق
رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة الاحتراز عن نسبة المجتهدين الى الفسق والتقصير في امر الدين
على ما يأتي بيانه بخلاف القسم الاول فانه ليس للضرورة بل هو اجماع في الحقيقة لوجود اتفاقهم
فيه حقيقة قولا او فعلا وصورة هذا القسم ان يذهب واحد من اهل الاجماع في عصر الى حكم في
مسئلة شرعية قبل استقرار المذاهب عليه وانتشر ذلك بين اهل عصره ومضى مدة التأمل
ولم يكن هناك خوف فتنة ولم يظهر له مخالفا وفعل فعلا كذلك فيما هو من باب الفعل كان

ذلك اجماعا مقطوعا به عند اكثر اصحابنا وبعض الشافعي ويسمى اجماعا سكوتيا وانما اشترط مضى
مدة التأمل لان السكوت قبل حلال شرعا فلا يدل على الرضاء وانما اشترط تقية الفتنة لان ترك الانكار
في حال خوف الفتنة امر معتاد مشروع رخصة فلا يدل على الرضاء ايضا ولم يذكر المص هذا الشرط
ولابد من ذكره وقد ذكره صاحب الميزان ثم قال لا يخلو من ان تكون المسئلة اجتهادية اولا فان لم تكن
فلا يخلو من ان يكون عليهم في معرفتها تكليف اولا فان لم يكن نحو ان يقال ابو هريرة افضل ام انس
ابن مالك فترك الانكار على من قال فيها قولا لا يكون اجماعا لعدم لزوم النظر فيه فلم يحصل لهم
العلم بكونه صوابا او خطاء فلا يلزمهم الانكار اما لو كان في معرفتها تكليف فيكون سكوتهم رضى
اذ لو لم يكن كذلك لزم ترك ما يجب عليهم من النهي عن المنكر المستلزم للخلف في اخبار الله تع فانه
مدحهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وشهد لهم بذلك في قوله كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر وان كانت اجتهادية بان كانت من الفروع التي هي من باب العمل لا الاعتقاد
فالجواب فيها وفي المسئلة الاعتقادية سواء ويكون اجماعا سكوتيا عند اكثر اصحابنا وبعض الشافعي
قوله عند العرض اي عرض الحادثة قوله او الاشتهار عطف على العرض اي اشتهار الحادثة قوله منزلته اي منزلة
العرض قوله فان المشهور عنه وهذا هو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضي الباقلاني
من الاشعرية وداود الظاهري وبعض المعتزلة وللشافعي ههنا قول اخر لكن المشهور هو المذكور في الكتاب
حكى عنه انه حجة وليس باجماع وهو المنقول عن الكرخي وبعض اصحاب الشافعي وحكى عن الشافعي ايضا
انه كان يقول ان ظهر القول من اكثر العلماء والساكتون نفر يسير ثبت به الاجماع وان انتشر القول
من واحد او اثنين والساكتون اكثر علماء العصر لا يثبت الاجماع ونقل عن الجبائي انه اجماع وحجة بشرط
انقراض العصر واستدل على القول المشهور بما ذكره الشارح وهو ظاهر قوله بعده اي بعد التأمل في الادلة
قوله او اعتقاد حقية كل مجتهد اجاب عنه في الكشف بان ذلك الاعتقاد لا يمنع من مباحثته وطلب
الكشف عن مأخذه لا بطريق الانكار على ان في الصحابة لم يكن من يعتقد ذلك قوله او التوقير اي
لتوقير القائل او الفاعل قوله او خوف الفتنة وهذا مدفوع بما ذكرناه من شرط عدم خوف
الفتنة قوله حتى سأل ولو جعل عمر سكوته تسليما ودليلا على الموافقة لما سأله ولو كان السكوت
دليلا على الموافقة لما سكت علي رضي الله عنه مع كون الحق عنده في خلافهم قوله فقال اي قال علي رضي
الله عنه قوله كل احق من عمر بقوله قال عمر قوله صيانة اي صيانة لعمر رضي الله عنه عن طعن الناس
بانه امسك المال من محال ذكر صدر الاسلام ابو اليسر منا وصاحب القواطع من الشافعي

ان هذا الاجماع اي السكوتي لا يخلو عن شبهة لما ذكره الخصوم من الشبه فيكون اجماعا مستدلا عليه
ويكون دون القواطع من وجوه الاجماع لكنه مع هذا مقدم على القياس ورد بانه على هذا لم يبق
فرق بين قول من قال انه حجة وليس باجماع وبين قول من قال انه اجماع وكان النزاع لفظيا الا ان يثبت
عن الفريق الاول انه لا يقدم على القياس عندهم فيظهر الفرق ويمكن ان يقال الفرق ثابت فان من قال
انه اجماع اراد انه اجماع مقطوع ولكنه دون الاجماع قولا كالنص والمفسر دون المحكم وان كان كل
واحد قطعيا ومن قال انه حجة وليس باجماع اراد انه حجة ظنية كخبر الواحد والقياس فيتحقق
الفرق فان قيل لو كان قطعيا يلزم ان يكفر جاحده او يضلل وليس كذلك قلنا انما لم يكفر
لكونه متمسكا بدليل يصلح شبهة الا يرى ان موجب العام قطعي عندنا ولا يكفر جاحده لتمسكه
بما يصلح شبهة قوله واهله اه واعلم انه لا اجماع الا لامة محمد لانه انما صار حجة بالنصوص الواردة
بلفظ الامة نحو قوله تع كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة
وهذا اللفظ وان لم يتناول الكافر لكنه يتناول كل مسلم وهو ينقسم باعتبار اهلية الاجماع وعدم اهليته
على ثلاثة اقسام قسم هو من اهله بالاتفاق وقسم ليس من اهله بالاتفاق وقسم مختلف فيه
فالاول كل مجتهد مقبول الفتوى لكونه من اهل الحل والعقد والثاني كالاطفال والمجانين والاجنة فانهم
وان كانوا من الامة الا انه لا يتصور منهم وفاق ولا خلاف وكذلك كل من سيوجد الى يوم القيمة من الامة
فان اعتباره يؤدي الى انتفاء الاجماع بالكلية لان اتفاقهم ح لا يمكن الا عند القيمة لا قبلها وعندها
لا يحصل الاجماع المقصود ههنا وهو الدليل الشرعي على الحكم الشرعي والثالث كالمقلد العام الذي
لا يعلم الاصول ولا الفروع والذي يعلم الاصول لا الفروع والذي يعلم الفروع لا الاصول وكالمجتهد الفاسق
والمبتدع واختلفوا في هذا القسم فذهب بعضهم منهم القاضي الباقلاني الى اعتبارهم في الاجماع
مستدلين بان اسم الامة يتناول الكل الا انه خص منها الصبي والمجنون والجنين لعدم الفهم وعدم تصور
الوفاق منهم فبقي الباقي على حاله بدليل قوله ع م ستفترق امتي وذهب الجمهور من اصحابنا و
غيرهم الى انه لا عبرة الا باتفاق اهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة ومجانبة الهوى والبدعة و
اختاره المص وقال واهله مجتهد غير فاسق وغير مبتدع واحترز بالاول عن المقلد عاميا
كان كالذي لا يعلم الاصول والفروع او غير عامي كالذي يعلم الاصول لا الفروع وبالعكس واستدل
عليه بوجهين الاول لو اعتبر وفاقهم لم يتصور الاجماع لان العادة قاضية بامتناع اتفاقهم لكثرتهم
قطعا وتباين اماكنهم جدا لكن الاجماع ثابت قطعا ولقائل ان يقول اهل الاجماع كذلك ويمكن ان

يجاب عنه بانهم لم يبلغ في الكثرة الى حد كثرتهم والثاني ان قول المقلد من عنده قول بلا دليل
فيكون خطأ فلو اعتبر في الاجماع جاز ان يكون قول المجتهدين ايضا خطأ واللازم باطل لاستلزامه
جواز اتفاق الامة على الخطاء فكذا الملزوم وفيه نظر لان كون قوله من عنده بلا دليل لا يستلزم كونه
خطاء لجواز اصابته الحق عقلا بناء على القول ان للعقل حكما في الشرعيات او توفيقا للحق من الله تع
وان لم يكن عن دليل سمعي لان الدليل للتوصل الى المطلوب واذا حصل الحط بلا دليل سمعي فلا حاجة
اليه والجواب عنه انهم قالوا ان الحكم في الشرعيات لا عن دليل خطأ على ما سيأتي بيانه
وقد يستدل عليه بان المقلد يحرم عليه مخالفة العلماء وكل من حرم عليه مخالفة للعلماء لا يعتبر
موافقته في الاجماع اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه كالمجتهد الذي لم يوجد وقت
الانعقاد فانه يحرم عليه مخالفة الاجماع بعد علمه بالاجماع وموافقته غير معتبرة بل المقلد
اولى منه لانه اذا لم يعتبر موافقة المجتهد الذي بعد الاجماع فلان لا يعتبر المقلد اولى وفيه نظر
لان هذا المجتهد انما لم يعتبر موافقته لكونه لم يوجد وقت الاجماع وانقراض العصر ليس بشرط
والمقلد كان موجودا وقت الاجتهاد فكان قياسا مع الفارق وذهب بعضهم الى اعتبار موافقة
من يعرف الاصول وبعضهم الى موافقة من يعرف الفروع واحترز بالثاني عن الفاسق واستدل
عليه بان وجوب اتباع المجتهدين والتزام قولهم انما يثبت باهلية اداء الشهادة لقوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك
ينافي وجوب اتباعه ويورث التهمة ايضا وقال بعض اصحاب الشافعي كابي اسحق الشيرازي
وامام الحرمين يعتبر قول الفاسق في الاجماع ولا ينعقد الاجماع بدونه لان الفاسق المجتهد لا يلزمه
ان يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له ما يؤدي اليه اجتهاده فكيف ينعقد الاجماع عليه في حقه واجتهاده
يخالف اجتهاد من سواه واحترز بالثالث عن المبتدع واستدل عليه بما حاصله انه اما متعصب
او عاصي او سفيه واياما كان فلا يكون من الامة الكاملة وتوضيح المسئلة ان المبتدع لا يخلو
من ان يكون بدعته يوجب الكفر بصريحه كغلاة الروافض والمجسمة اولا يوجبه فان كان الاول
فلا نزاع في عدم اعتبار وفاقه وخلافه في الاجماع لانه كافر وان كان الثاني فان كان بدعته
تضمن كفرا اي يوجبه لا بصريحه وهو المخطئ في الاصول بتأويل ففيه الخلاف فمن كفره لم يعتبره
في الاجماع كالكافر الاصلي ومن لم يكفره يعتبره فيه وان كان بدعته لا يتضمن كفرا ففيه ثلاث
مذاهب الاول اعتباره مطلقا مال اليه ابن الحاجب مستدلا بان الادلة الدالة على الاجماع

شاملة

شاملة له لكونه من المجتهدين فلا ينعقد الاجماع بدونه واجيب بان الادلة من قبيل المقتضي و
وجود المقتضي غير كاف في الحكم ما لم ينتف المانع ولم ينتف المانع ههنا وهو الفسق قوله لم يكن
اجماعا وهل يكون حجة ام لا فقال الشارح المحقق في شرح المختصر لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كاجماع
من عدا ابن مسعود عباس على العول واجماع من عدا الاشعري على ان النوم ينقض الوضوء واجماع من عدا
ابا طلحة على ان البرد يفطر لم يكن اجماعا قطعيا لكن الظاهر انه يكون حجة لانه يدل ظاهرا على وجود راجح
او قاطع لانه لو قدر كون متمسك المخالف النادر راجحا والكثيرون لم يطلعوا عليه او اطلعوا وخالفوه غلطا
او عمدا كان في غاية البعد ويكون من قبيل الاستدلال قوله خلافا لمالك قال ينعقد الاجماع باتفاق اهل المدينة
واستدل عليه بعض اصحابه بقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد ووجه
الاحتجاج به انه دل على نفي الخبث والخطاء خبث فيكون منفيا وما ينتفي عنه الخطاء [redacted] فهو حجة قال الشيخ
الكمل في حاشية المختصر طيبة على وزن شيبة اسم من اسماء المدينة لا وصف لكنه لا يناسب
حل تنفي عليه تأمل قوله فان ذلك ليس بشرط بل اجماع غيرهم من مجتهدي كل عصر حجة ايضا لانه اجماع
الامة من امة محمد فوجب اعتباره بالادلة السمعية نحو ويتبع غير سبيل المؤمنين لا يجتمع امتي
على الضلالة وقوله لانه اجماع الامة دليلنا ولان الامة كلي متواطئ لا مشكك فاذا اعتبر اجماع احدها
يعتبر الاخر ايضا واستدل الظاهرية ايضا بوجهين احدهما ما ذكره الشارح رحمه الله من انه لو اعتبر
اجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصح بيانه انه اذا كان في المسئلة خلاف بين الصحابة
ثم اجمع التابعون وجب ان ينعقد الاجماع لانه لما انعقد اجماعهم مع عدم قول الصحابة فيها فلان
ينعقد معه اولى وذلك يستلزم الاجماع مع مخالفة بعض الصحابة واجاب بما حاصله ان من لم
يشترط عدم خلاف سابق يمنع بطلان التالي ومن شرط ذلك يمنع الملازمة والثاني ان الصحابة
قبل مجيء التابعين وغيرهم من ائمة المجتهدين اجمعوا على ان ما لا قطع فيه يجوز فيه الاجتهاد ولو كان
اجماع غير الصحابة صحيحا لزم مخالفة اجماع الصحابة وتعارض الاجماعين واللازم باطل بالاجماع فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان التابعين لو اجمعوا على مسئلة اجتهادية لما جاز الاجتهاد فيها بعد اجماعهم
مع ان الصحابة اجمعوا قبلهم على ان كل ما لا قطع فيه يجوز الاجتهاد فيه فيلزم مخالفة اجماع الصحابة وتعارض
الاجماعين احدهما اجماع الصحابة على ان كل ما لا قطع فيه يجوز الاجتهاد فيه والثاني انه لا يجوز الاجتهاد
في المسئلة الاجتهادية بعد انعقاد الاجماع فيها واجيب عنه بالنقض باجماع الصحابة بان الصحابة قبل الاجماع
على حكم اجمعوا على جواز الاجتهاد فيه وبعد اجماعهم فيه لا يجوز الاجتهاد فيه مع انه حكم اجتهادي فيلزم

مخالفة اجماعهم وتعارضه ورد بان اجماعهم على جواز الاجتهاد فيما لا قطع فيه مشروط بعدم الاجماع فيه
اى ان ما لا قطع فيه يجوز الاجتهاد فيه ما دام لا قطع فيه نظيره لا شى من النائم بيقظان ما دام نائما واذا وجد فيه
الاجماع زال الشرط اجماعهم الاول فلا يلزم شى من الامرين اعنى تعارض الاجماعين ومخالفة اجماع الصحابة اى
عدم اعتباره **قوله** فالتابعى اى التابعى المجتهد الموجود عند انعقاد الاجماع من الصحابة واما من نشاء
من التابعى وبلغ درجة الاجتهاد بعد انعقاد اجماعهم فاعتباره وعدم اعتباره مبنى على الخلاف
فى اشتراط انقراض العصر على ما سياتى فمن شرط ذلك اعتبره ومن لم يشترط لم يعتبره **قوله** لعموم
الادلة السمعية اى القائمة فى حجية الاجماع نحو قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله عليه السلام
لا تجتمع امتى على الضلالة قيد الادلة بالسمعية فان من استدل على حجية الاجماع بالعقل فلا بد له
من القول بعدد التواتر فان الاجماع الذى لم يبلغ مجموعه حد التواتر لا يقطع بتخطئة مخالفه ولا بتقديم
على القاطع اجماعا كما استدلوا عليه بها على ما تقدم عند قوله وهو حجة قطعية عقلا **قوله**
ولا انقراض العصر معنى الانقراض عبارة عن موت جميع المجتهدين الموجودين وقت نزول الحادثة
واعلم انه اذا اتفقت كلمة مجتهدى عصر فى لحظة انعقد الاجماع عند المحققين وهو الاصح من الرواية
عن الشافعى وقال احمد وابن فورك انقراض العصر شرط انعقاده وقيل ذلك فى الاجماع السكوتى
على ما مر انفا وقال امام الحرمين ان حصل الاجماع عن قياس شرط ذلك والا فلا واختار المصنف مذهب
المحققين واحتج عليه بالسمع وقال لعموم تلك الادلة السمعية فانها تدل على ان اجماع الامة
حجة من غير تقييد بموت او انقراض عصر والاصل عدم التقييد وقد يستدل عليه ايضا بان
اشتراط الانقراض يؤدى الى عدم الاجماع فيكون باطلا وذلك لانه لو اجمع الصحابة ولحقهم التابعى
فى عصرهم يجوز له مخالفتهم لعدم انعقاد اجماعهم لعدم انقراض عصرهم وح لا يخلو اما ان يوافقهم
التابعى او يخالفهم فان خالفهم لم يبق اجماعهم اجماعا وان وافقهم ولحق تبع التابعين قبل
انقراض عصر التابعين يجوز لهم مخالفتهم لانه لم ينعقد اجماعهم بعد فان خالفوا لم يكن اجماعهم
اجماعا وهلم جرا الى زماننا فلم يتحقق اجماع قطعا واجيب عنه بان المراد انقراض عصر المجمعين
الاولين عند حدوث الواقعة لا انقراض من يتجدد بعدهم فاذا انقرض عصرهم ولم يظهر
منهم ولا من التابعين المدركين عصرهم خلاف انعقد الاجماع ولم يؤثر حدوث تبع التابعين
بعد انقراض عصر المجمعين الاولين وهذا بناء على ان فائدة اشتراط الانقراض اعتبار دخول من
ادرك عصر المجمعين الاولين فى اجماعهم مع جواز رجوع بعضهم قبل الانقراض على ما هو المختار

عند احد لا اعتبار موافقة من سيوجد فى اجماعهم فلا مدخل للاحق فينعقد الاجماع الاولين
عند انقراضهم اذا لم يرجع واحد منهم ولا يؤثر مخالفة من ادرك عصرهم من التابعين واحتج المشترطين
بثلاثة اوجه ثم اجاب عن الاول بان وقت التأمل هو وقت انعقاد اعتقادهم لا وقت حياتهم مطلقا
فاذا تقرر اعتقادهم على حكم مضى وقت التأمل وان لم ينقرض وعن الثانى ان توهم الدافع ليس دافعا
فكيف ان يكون رافعا فاحتمال رجوع الكل او البعض قبل انعقاد اجماعهم توهم الدافع وهو لا يكون
دافعا لاجماعهم واحتماله بعد انعقاد اجماعهم رافع فلا يكون رافعا وعن الثالث بانه قياس مع
الفارق اعنى انه قياس الرفع على الدفع فيكون باطلا **قوله** الاولى ان اهل العصر الاول اذا اختلف القائلون
بحجية اجماع من بعد الصحابة فى شرط اخر وهو عدم الاختلاف السابق للاجماع اللاحق وصورته
ان يختلف اهل عصر فى مسئلة واستقر خلافهم بحيث صار احد القولين مذهبا للبعض والاخر مذهبا
لغيره فهذا الخلاف هل يمنع انعقاد الاجماع فى العصر الذى بعده على احد القولين فى تلك المسئلة وهل
يكون عدم الاختلاف شرط الصحة اولا فذهب اكثر اصحاب الشافعى وعامة اهل الحديث الى انه
يمنع ويبقى المسئلة مجتهدا فيها كما كانت لا مجمعا عليها واختلف مشايخنا فى ذلك فقال اكثرهم
وهو الاصح انه لا يمنع ويرتفع الخلاف ويكون المسئلة مجمعا عليها عند علمائنا الثلث واختاره فخر
الاسلام والقفال الشاشى من الشافعية واختاره المصنف ايضا واستدل عليه بان المعتبر اتفاق
مجتهدى العصر وقد وجد ذلك فان قيل استقرار الخلاف الاول بعد التأمل على ما هو الفرض دليل
على اجماعهم على تجويز الاخذ بقول كل واحد من الطرفين باجتهاد او تقليد وهو يعارض اجماع العصر
الثانى على امتناع الاخذ بكل واحد منها ويلزم من التعارض تخطئة احد الاجماعين اجيب بانا لا نم
لزوم التعارض وانما يلزم ان لو كان اتفاق العصر الاول على القولين دليلا على اجماعهم على جواز الاخذ
بكل واحد منهما وهو باطل لان المصيب واحد والاخر خطاء واجماع الامة على تجويز الاخذ
بالخطاء خطاء ولو سلم اجماعهم على تجويز الاخذ بكل منهما لكن بشرط ان لا ينعقد اجماع قاطع
بعدهم على احدهما وقد وجد ذلك ورد بان تقدير الاشتراط لو جاز فى ذلك الاجماع لجاز ان ينعقد
اجماع على خلاف الاجماع الاول ولجاز ايضا ان يخالف واحد الاجماع ويعتقد ان الاجماع الاول مشروط
بعدم الثانى او بعدم الواحد المخالف ودفع بانه لا يلزم من الجواز فيما ذكرنا الجواز ههنا فان الاقوال
اذا تعددت والحق واحد منها يجوز ان يجوزوا الاخذ بكل واحد منها طلبا للصواب واما اذا اتحد القول
واتفقوا عليه كان ذلك صوابا بيقين كرامة لهذه الامة فلا يجوز بعد الحق اخذ غيره وقال بعض مشايخنا

وقال البعض فيه اختلاف بين علمائنا الثلاث فعند ابي ح يمنع الخلاف السابق انعقاد الاجماع
اللاحق وعند محمد لا يمنع وابو يوسف مع ابي ح في رواية ومع محمد في رواية وقد قالوا ان عدم الخلاف
السابق ليس بشرط عند محمد وان اجماع كل عصر حجة سواء سبق فيه الخلاف من السلف او لم يسبق
ومن هنا قد صح القول عن محمد ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد باطل لكونه خلاف اجماع اللاحق
اعني اجماع التابعين بعد خلاف الصحابة فيه فانه عند عمر لا يصح بيعها وعند علي وجابر يصح ثم انعقد
اجماع التابعين على قول عمر وذكر الكرخي عن ابي ح ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد لا ينتقض
قالوا هذا دليل على ان ابا ح جعل الاختلاف السابق مانعا عن انعقاد الاجماع اللاحق واشترط في انعقاد
الاجماع عدم الخلاف السابق على خلاف مذهب محمد وقال بعض المحققين ان هذه الرواية عن ابي ح
ليس دليلا على ذلك بل تأويل هذا القول ان الاجماع الذي تقدمه الاختلاف السابق اجماع
مختلف فيه فان عند اكثر العلماء ليس باجماع وعند من جعله اجماعا هو اجماع فيه شبهة بمنزلة
خبر الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل فينفذ قضاء القاضي في بيع امهات الاولاد ولا ينتقض
لانه ليس مخالفا للاجماع القطعي لا لما ذكر ان الخلاف السابق يمنع الاجماع على عدم جوازه فعلى
هذا لا فرق بين قول ابي ح ومحمد في ان الاختلاف لا يمنع انعقاد الاجماع اللاحق الا من جهة ان ابا ح
قال ان هذا الاجماع المسبوق بالاختلاف اجماع فيه شبهة ولم يقل ذلك محمد واحتج المخالف اعني اكثر
اصحاب الشافعي بوجهين احدهما حاصل الاول ان المخالف الاول ولو كان واحدا لو كان حيا لما
انعقد الاجماع دونه لانه من الامة ولم يخرج بموته عن الامة ولم يبطل قوله به فلا ينعقد الاجماع
بدونه اما الاول فلانه لم يتفق كل الامة ولا بد منه واما الثانية فلانه لو خرج بموته عن الامة وبطل
قوله لبطل المذاهب بموت اصحابها كمذهب ابي ح والشافعي وغيرهما ولصار قول الباقين فيما
اختلفوا فيه بموت احدهم اجماعا لان الباقين كل الامة الاحياء في ذلك العصر وهو المعتبر اذ لا عبرة
بالميت لكن اللازم باطل بالاتفاق وقوله منهم ضميران والضمير في وقوله راجع الى الميت اي قوله في حال حياته
معتبر لدليل لا ذاته ودليل باق بعد موته فيكون قوله باقيا ايضا فيعتبر في الاجماع فينتفي الاجماع بعدمه
وثانيهما ان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة وكل ما كان كذلك باطل فهذا باطل اما الاولى فلان اجماع
التابعين اذا انعقد على احد قولي الصحابة يتبين ان القول الاخر خطاء بيقين فكان فيه نسبة بعض الصحابة
الى الضلال اذ الضلال هو الخطاء بيقين واما الثانية فلانه لا يظن بابن عباس انه ضل في انكاره العول
ولا بابن مسعود في تقديمه ذوي الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا بعدهما على خلاف ذلك واجاب

عن

عن الاول بان حجية اجماعهم لا يتصور الا من الاحياء المعاصرين لا من الاموات فلا يعتبر خلافهم في حياتهم
الاجماع اللاحق فان قيل انه وان مات لكن قوله باق ببقاء دليله فيضر الاجماع اللاحق قلنا لا نسلم بقاءه
دليلا لانه ارتفع بالاجماع اللاحق المنعقد بخلافه كالقياس الذي ورد بخلافه نص فانه يرتفع بذلك النص
وفيه نظر اما اولا فلان الخصم لا يسلم انعقاد الاجماع اللاحق مع الخلاف المقدم حتى يصح القول ان دليله
ارتفع بذلك الاجماع بل هو اول المسئلة اللهم الا ان يقال ان الجواب تحقيقي لا الزامي واما ثانيا فلانه
لا يصلح جوابا عن قول الخصم لبطل المذاهب ولصار قول الباقين اه وعن الثاني بمنع الملازمة على تقدير
وبمنع بطلان اللازم على تقدير قوله اما الوجود في الكل او العدم في الكل اي كل المحل المتعدد وهو العيوب
الستة في الزوج والسبعة في الزوجة وتعددها باعتبار كونها من الزوج والزوجة قوله اذ تفريق القاضي
متعلق بعندنا قوله وكذلك الكل اللازم تعدد المحل ههنا باعتبار كونه مسئلتين وفي المسئلتين الاتيتين
باعتبار الخروج من غير السبيلين والمس وباعتبار صلاتي الفرض والنفل قوله واذا اختلفوا على قولين
واستقر رأيهم عليهما بحيث يكون كل من القولين مذهبا لصاحبه فهل يجوز للثالث احداث قول ثالث
مخالف لهما ام لا يجوز على ثلاثة اقوال ذهب اكثر العلماء الى عدم جوازه مطلقا وذهب بعض الظاهرية
والشيعة الى جوازه مطلقا وبعض المحققين من اصحاب الشافعي ومالك كالآمدي وابن الحاجب الى
التفصيل ان كان الثالث يرفع المجمع عليه لا يجوز والا يجوز واختار رحمه الله تعالى الاول ثم مثل له امثلة بعضها
ما كان محل الخلاف واحدا وبعضها متعددا ولا يخفى عليك ان الاوليين من الامثلة المذكورة مما لا شك
ان القول الثالث فيهما مخالف للاجماع فلا يجوز واما في الامثلة ففيه نظر على ما سيظهر لك قوله وبعضهم
خصوا الخلاف اي الخلاف في ان القول الثالث هل يجوز ام لا بعد استقرار رأيهم على القولين قوله استقلالا
او مقاسمة فعند البعض يرث الجد استقلالا وعند البعض يرث مع الاخ مقاسمة واستقر رأي الفريقين عليهما
فلا يجوز القول بحرمان الجد لكونه مخالفا للاجماع المركب في ارث الجد قوله القدر مع الجنس اي عند الحنفية قوله
او الطعم مع الجنس عند الشافعية قوله او الادخار معه اي الطعم والادخار مع الجنس عند مالك قوله ومعه لا
اي القول الرابع مع الجنس لا ينفي المتفق عليه لا شارح الى ان القول الرابع في مسئلة الربو ليس مما ينفي المجمع
عليه مطلقا بل ينفيه في صورة فقط وفي صورة اخرى لا ينفيه فلا يصح التمثيل بها لما نحن فيه اعني كون القول
الثالث او الرابع مخالفا للاجماع قوله فالقول بعدم وجوب شيء منها بمعنى شمول العدم يرفع المجمع واما شمول
الوجود اعني تطهيرهما فلا يرفعه فيكون القول الثالث في هذه المسئلة ايضا رافعا للاجماع من وجه غير رافع من
وجه كما في مسئلة الربو فلا يصح التمثيل بها ايضا من كل وجه على انا نقول لا نسلم ان شمول العدم ايضا يرفع المجمع عليه

في هذه المسئلة كيف ان وجوب غسل المخرج خالف فيه ابوح ووجوب غسل اعضاء الوضوء خالف فيه
الشافعي فيصدق ان شيئا من الطهارتين ليس مما يجب اجماعا فيصدق ايضا ان احديهما ليست بواجبة
اجماعا فلا يكون شمول العدم ولا شمول الوجود مخالفا للاجماع قوله بعيوب الستة وهي الجنون والجذام والبرص
والبهق والجب والعنة وعيوبها السبعة الجنون والجذام والبرص والبهق والقرن والرتق والبخر
والمراد بالمحل المتعدد هو هذه العيوب باعتبار كونها من الزوج والزوجة قوله لم يقل به احد فيه
ان عدم القول بالفصل لا يستلزم القول بعدمه فلا يكون القول بالفصل مخالفا للاجماع على ما سيصرح
به قوله فالقول بثلث الكل فيه احديهما قيل لا نسلم ان احد الشمولين اعني ثلث الكل وثلث الباقي
في الصورتين ثابت بالاجماع كيف وقد يصدق انه لا شيء من الشمولين مجمع عليه لما فيه من مخالفة
البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث الكل في زوج وابوين دون زوجة
وابوين وقال تابعي اخر بعكس ذلك فالقول الثالث لم يكن مخالفا للاجماع ايضا قوله فشمول وجود
الناقضية اه فيه ان ناقضية الخروج من غير السبيلين خالف فيه الشافعي وناقضية المس خالف
فيه اصحابنا فيصدق ان شيئا من الناقضيتين ليس مما يجب اجماعا فيصدق ايضا ان احديهما
ليست بواجبة اجماعا فلا يكون شمول الوجود ولا شمول العدم مخالفا للاجماع على ما مر نظيره انفا وفيه تفصيل سيأتي ذكره
قوله فيما اتفقوا عليه احترز به عن مخالفة الكل فيما اختلفوا فيه قوله ~~كالصورتين الاوليين~~
كالصورتين الاوليين وكالنية في طهارة الوضوء والغسل والتيمم فعند البعض تجب النية في الكل
وعند البعض في التيمم فقط فالقول بشمول العدم قول ثالث لم يقل به احد لكونه مخالفا للاجماع وكبكر
وطئها المشتري ثم وجد بها عيبا فعند البعض لا يردها مطلقا وعند البعض يردها مع ارش البكارة
فالقول بردها مجانا قول ثالث لم يقل به احد لكونه مخالفا للاجماع قوله فعدم الاكتفاء بيان لما اتفقوا
عليه الكل فيكون الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع مخالفا للاجماع قوله ليس الا مخالفة مذهب واحد من
وجه لا مطلقا على ما يظهر بالتأمل في تلك الصور قوله او قول صاحبه فان قيل ان كلا من الطرفين انما اوجب
الاخذ بقوله لا بقول صاحبه بل هو ينكر قول صاحبه لانه خلاف مذهبه قلنا معناه ان كلا منهما اوجب
الاخذ بقوله ~~او بقول~~ او بقول صاحبه بمعنى ان الحق لا يخرج عن قولهما فيجب الاخذ بواحد منهما الا انه اوجب
الاخذ بقوله على وجه التصويب مع احتمال الخطاء وبقول صاحبه اوجب الاخذ مع احتمال الصواب
قوله والمنفي القول بمنفيهم اي الذي نفاه بعض المتأخرين في قولهم هو القول بنفي المتقدمين القول
الثالث لا انهم لم يتعرضوا وسكتوا عنه يعني القول بعدم الثالث قوله والا اي وان كان عدم القول

بالتفصيل

قوله اي بعض المتأخرين ... الكل ... الاحدي ... الشافعي ...

بالتفصيل او الثالث هو القول بعدمهما او مستلزما له لزم على كل مجتهد اه وجه الملازمة ان موافقة الصحابي
او مجتهد في مسئلة يستلزم عدم القول بمخالفته له وعدم القول بمخالفته له يستلزم القول بعدم مخالفته
له على الفرض المذكور والقول بعدم مخالفته له يستلزم موافقته له في جميع المسائل وليس كذلك الا ترى ان
ابا ح وافق ابن مسعود في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها ولم يوافقه في ان المحروم عن الارث يحجب غيره
عند ابن مسعود وفيه نظر لان موافقته له في مسئلة انما يستلزم عدم القول بمخالفته له في تلك المسئلة فقط
لا في غيرها وعدم القول بمخالفته له في تلك المسئلة يستلزم القول بعدم مخالفته له في تلك المسئلة ايضا
ولا يلزم موافقته له في جميع المسائل قوله بل الشان في التمييز اه توضيحه ان اكثر العلماء من المتقدمين ذهبوا
الى ان القول الثالث بعد استقرار اختلافهم في القولين لا يجوز احداثه مطلقا لكونه مخالفا للاجماع على عدم
الفصل او على عدم القول الثالث ولاستلزامه تخطئة كل الامة وذهب بعض الظاهرية والشيعة من المتقدمين
الى جوازه مطلقا واستدلوا عليه بما ذكره من الوجهين وفصل بعض المتأخرين وقال ان استلزم القول
الثالث ابطال ما اجمعوا عليه لا يجوز وان لم يستلزم ذلك بل وافق كل واحد من القولين من وجه وخالفه
من وجه يجوز واستدلوا عليه بان الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كما في الصورتين الاوليين من الصور
المذكورة لا مخالفة مذهب في مسئلة واخرى اخرى كما في باقي الصور فان القول الثالث فيها موافق لكل
من القولين من وجه ومخالف من وجه على ما عرفت فلا يكون مخالفا للاجماع وقصدوا به الرد على المتقدمين
بان احداث مذهب القول الثالث ليس بممنوع في جميع الصور المذكورة بل في بعضها فاطلاق المنع والتجويز
ليس بصواب ورده بعض المحققين بان المفهوم من ادلة المانعين والمجوزين من المتقدمين هو الاطلاق
في المنع والتجويز فالتفصيل المذكور بعده غير مفيد اذ لم يذكر في دليل التفصيل ما يبطل دليل المانعين بل
قالوا ان الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه لا مخالفة مذهب في مسئلة وذا لا يبطل لان المانعين
لم يسلم ان الممنوع مخالفة الكل لا مخالفة البعض ويقول ان في الصور كلها مخالفة على ما ذكره رحمه الله سابقا
بل الشان ان يبين ما يتميز به بين الاستلزام وعدمه حتى يظهر حقية القول بالتفصيل وبطلان ما ذكره
المتقدمون من اطلاق المنع والتجويز لكنهم لم يبينوه فلا بد من بيانه وهو ان المقصود ان كان الزام الخصم
فالتمسك بعدم القائل بالفصل وبالاجماع المركب صحيح في جميع الصور فيكون القول الثالث باطلا مطلقا
كما يقال في الزام الخصم اما ان يثبت ولاية الاجبار للاب اولا يثبت فان ثبت ثبت للجد ايضا والا فلا لعدم
القائل بالفصل فيقبل الزاما للخصم وكما يقال في وجوب الزكاة في الحلي في الزام الشافعي ان الوجوب في الضمار لا يخلو
من ان يكون ثابتا اولا فان كان ثابتا يكون ثابتا في الحلي ايضا قياسا وان لم يكن ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحلي

اذ لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم في الضمار مع العدم في الحلي وهذا باطل لكونه مخالفا للاجماع المركب على شمول
الوجود لان الوجوب في الحلي ثابت عندنا وفي الضمار ثابت عند الشافعي فيكون شمول العدم مخالفا لهذا الاجماع
المركب وهذا وان لم يفد حقية الوجوب في الحلي عندنا لكنه يفيد نفي ما قال الشافعي فانه لو لم يثبت الوجوب
في الحلي يلزم العدمان وهو منتف عند الشافعي وايا ما كان المقصود اظهار الحق فالتمسك بها ليس مقبولا
ولا القول الثالث باطلا مطلقا بل فيه تفصيل وهو ان القولين ان اشتركا في امر واحد حقيقي شرعي يكون القول
الثالث مستلزما لابطال الاجماع فيصح التمسك وان لم يشتركا فيه بان لا يكون المشترك فيه واحدا حقيقيا
او كان واحدا لكنه لا يكون حكما شرعيا فالقول الثالث لا يكون باطلا لعدم استلزامه ابطال المجمع عليه فلا يصح
التمسك فالاول اي المشترك منهما في واحد حقيقي شرعي كمسئلة العدة المتوفى عنها زوجها والجد
مع الاخوة فان القولين يشتركان في ان العدة لا تنقضي بالاشهر وحدها وان الجد لا يحرم وكل منهما
امر واحد حقيقي شرعي اي ثبت بالشرع وكمسئلة وجوب النية في طهارة الوضوء والغسل و
التيمم فان القولين اعني وجوبها في الثلاث عند الشافعي وفي التيمم فقط عندنا يشتركان في امر شرعي
وهو وجوب النية في الطهارة الا ان الشافعي اوجبها في الثلاث وعلمائنا في الواحد وكمسئلة البكر
التي وطئها المشتري ثم وجد بها عيبا فان القولين اعني عدم ردها مطلقا وردها مع ارش
البكارة يشتركان في عدم الرد مجانا وهو امر شرعي فالقول الثالث في هذه الصور الاربع باطل
مخالف للاجماع وكمسئلة ذات الزوجين احدهما حاضر والاخر غائب فان القولين يشتركان
في اثبات نسب الولد من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الاخر بحكم
الشرع فمعنى الافتراق في الصورتين حكم شرعي فاحداث القول الثالث بط سواء كان قولا بشمول
الوجود اعني ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعني عدم ثبوته من واحد منهما اصلا و
الثاني اعني عدم اشتراك القولين في امر واحد شرعي كمسئلة الربوا فعلته القدر مع الجنس او الطعم
معا او الطعم والادخار معه فان القولين او الاقوال لا يشتركان في امر واحد شرعي فان قيل يشتركان
في علية الجنس قلنا كون الجنس علة ليس حكما شرعيا بمعنى لا يدرك لولا خطاب الشرع على ما هو معنى
الشرعي بل يستنبط ومفهوم احد الامرين او احد الامور ليس امرا واحدا حقيقيا بل هو واحد
اعتباري ولو سلم انه واحد حقيقي لكنه ليس حكما شرعيا فلا يفيد اشتراك القولين فيه واما
مسئلة الخارج من غير السبيلين ففيها تفصيل وهو ان القولين اعني وجوب الوضوء او غسل
المخرج يشتركان في امر واحد شرعي وهو وجوب التطهير فالقول الثالث ان كان بشمول العدم

فهو باطل لكونه مخالفا للاجماع المجمع عليه اعني وجوب احد الغسلين وان كان شمول الوجود اي وجوب الغسلين
معا فلا يكون مخالفا للاجماع فيكون جائزا فان قيل الافتراق اي عدم اجتماع القولين ثابت بالاجماع فيكون
الاجتماع اي شمول الوجود مخالفا للاجماع قلنا الافتراق هنا وان كان امرا واحدا لكنه ليس بحكم شرعي
لان الشرع لم يحكم بان المنافات ثابتة بين القولين حتى يلزم من عدم احدهما وجود الاخر بخلاف
ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما في مسئلة ذات الزوجين احدهما حاضر والاخر غائب على ما
ذكرناه انفا وكمسئلة الخروج من غير السبيلين والمس مما كان المحل متعددا فان القول الثالث
فيهما سواء كان شمول الوجود اي الناقضية فيهما او شمول العدم اي عدم الناقضية فيهما لا يكون خلاف
الاجماع لعدم اشتراك القولين في امر واحد سواء كان كل من القولين امرا مركبا اعني الانتقاض في الخروج
وعدمه في المس عند ابي ح وعكسه عند الشافعي او امرا واحدا اعني الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس
عند ابي ح وعكسه عند الشافعي فان قيل انهما قد اشتركا في احد الافتراقين اي انتقاض الخروج دون المس
او بالعكس قلنا ان هذا الافتراق ليس بحكم شرعي فان قيل انهما يشتركان في عدم جواز الصلوة وهو
حكم شرعي فان من احتجم ومس المرأة لا يجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما عنده
فللمس فيكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع قلنا اجماع بطلان الصلوة بهما ممنوع لجواز ان يكون
ابو ح مخطئا في ناقضية الخروج مصيبا في عدمها في المس والشافعي يكون مخطئا في المس مصيبا في
الخروج اذ ليس من ضرورة كونه مخطئا في احدهما كونه مخطئا في الاخر وهو القول بشمول العدم
فلا اجماع في بطلان الصلوة حتى يكون القول بشمول العدم مبطلا له وقس عليه باقي الصور يعني ان اشترك القولان
في واحد شرعي يبطل الثالث فاحداث الثالث باطل والا فلا قوه على ان التمسك اه اي تمسك الحنفيين
بعدم القائل بالفصل في بعض الصور وبالاجماع المركب في بعضها اخر ولا بد من ذكره وان تركه الشارح
مشهور في المناظرات فلا ينبغي ابطاله بما ذكره المفصلين في مقام استدلالهم اعني ان الممنوع مخالفة
الكل قوه كما يقال الوجوب في الضمار اه لا يخفى عليك ان هذا يصلح نظيرا للتمسك بالاجماع المركب في المناظرات
لا للتمسك بعدم القائل بالفصل بل نظيره اما ان يثبت ولاية الاجبار للاب اولا فان ثبت ثبت للجد ايضا
والا فلا لعدم القائل بالفصل ثم فيما ذكره من النظير بحث لان قوله والا لاجتمع العدمان ممنوع وهو ظاهر
بل الصواب ان يقال الوجوب في الضمار لا يخلو من ان يكون ثابتا اولا فان كان ثابتا يكون ثابتا في الحلي ايضا
قياسا وان لم يكن ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحلي اذ لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم في الضمار مع العدم في الحلي
فيجتمع العدمان وهذا منتف بالاجماع على ما وقع في التوضيح ولعله في نسخة الشارح ساقط من قلم الناسخ والا اوجه

لقوله والا لاجتمع الضدان قوله فيبطل التمسك اى بالقول بعدم القائل بالفصل وبالاجماع المركب قوله بدليل تخريجهم
الاصابة اه كما في مسئلة الخروج من غير السبيلين والمس فان المجوزين والمخطئين فيها كان في مقام التحقيق
منهم لا في مقام الالزام على ما ذكره انفا قوله كالافتراق فيما لم يعلم الشرع وقد ذكرناه انفا قوله كما في
القول بوجوب تطهير المخرج فان القولين يشتركان فيه في وجوب التطهير وهو امر واحد شرعي والقول
الثالث اعني شمول الوجود لا يبطله واما شمول العدم فيبطله على ما مر قوله يفيد اليقين كما استدلوا
عليه بقوله تع كنتم خير امة الاية فان الخيرية توجب الحقية فيما اجمعوا عليه اذ لو لم يكن حقا لكان ضلالا
لقوله تع فماذا بعد الحق الا الضلال ولا خفاء في ان الضالين لا يكون خير الامم وبقوله تع وكذلك
جعلناكم امة وسطا فان الوساطة هي العدالة بين الافراط والتفريط وهي تقتضي الرسوخ على الطريق المستقيم
وتنفي الزيغ عن سواء السبيل وبقوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل
المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الاستدلال به انه تع جمع بين مشاقة الرسول
واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولا شك ان مشاقة الرسول عليه السلام وحدها تستوجب الوعيد
فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة بل يكون قبيحا لان ضم المباح الى الحرام قبيح واذا
كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما كان اتباع سبيل المؤمنين واجبا لان اتباع سبيل من السبل واجب
اذ لم يتركوا سدى وقد قال تع قل هذه سبيلي ثم سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون عين ما اتى به النبي عم
لانه ان كان كذلك يكون اتباع غيره مخالفة الرسول فيكون المعطوف اعني الاتباع عين المعطوف
عليه اعني المشاقة في هذه الاية والعطف يقتضي المغايرة بينهما ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل
المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به الرسول عم اذ لو كان كذلك كان ما اتى به النبي عم غير سبيل
المؤمنين فيكون اتباعه داخلا في الوعيد وهو باطل فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مركبا مما اتى به
النبي عم ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع مثل ما اتى به النبي عم فان شرط في كونه
واجب الاتباع اجماع الامة حصل المطلوب وان لم يشترط فمع عدم الاجماع اذا كان واجب
الاتباع فمع الاجماع بالطريق الاولى فان قيل اذا كان سبيل المؤمنين مركبا مما اتى به النبي عم ومن
غيره فما اتى به النبي عم يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخلا في الوعيد المذكور
اجيب بان الجزء لا يكون غير الكل وان لم يكن عينه وبقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة واستدلوا
بهذه الاستدلالات على حجية الاجماع كما استدلوا على افادته اليقين واعترض على كل منها اما
على الاول فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما يشعر به قوله تع لن يضروكم الا اذى وان الضلال

في بعض

في بعض الاحكام بناء على الخطاء في الاجتهاد لا ينافي كون المؤمنين العاملين خير الامم واما على الثاني
فلان العدالة لا تنافي الخطاء في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو ماجور به ولان المراد كونهم وسطا
بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة مجموعهم بعد القطع بعدم عدالة كل من الاحاد لان
ضم غير العدل الى غير العدل لا يفيد العدالة اذ لا شيء في المجموع غير الاحاد ولو سلم فلا دلالة على
قطعية اجماع المجتهدين في عصر واحد لان الخطاب عام واما على الثالث فلانه يجوز ان يكون ما
اتى به النبي عم عين سبيل المؤمنين ولا نسلم لزوم كون المعطوف عين المعطوف عليه لان
مفهوم مشاقة الرسول غير مفهوم اتباع سبيل المؤمنين والمغايرة في المفهوم كافية في صحة
العطف ولا يلزم المغايرة في الخارج ولو سلم ان ما اتى به النبي عم غير سبيل المؤمنين لكن التوعد
على اتباع غير سبيل المؤمنين مشروط بمشاقة الرسول والمشروط باق على العدم عند عدم
الشرط ولو سلم انه غير مشروط بها بل ينفرد بالتوعد لكن سبيل غير الكفر ونحن نلتزم ان اتباعه
متوعد بالعقاب لكن ذلك لا يدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين ولو سلم ان سبيل الغير ليس
هو الكفر لكن اللام في المؤمنين للاستغراق فيتناول جميع المؤمنين الى يوم القيمة وذلك لا يدل على ان
ما وجد من الاجماع في عصر حجة فمن ادعى الاختصاص باهل عصر مع ان المؤمنين عام لكل عالم وجاهل
والجاهل غير داخل في الاجماع المتبع وما دون ذلك فالاية لا تدل عليه ولو سلم ان المراد بالمؤمنين
اهل الحل والعقد في عصر عصر لكن السبيل مفرد لا عموم فيه فلا يقتضي اتباع كل سبيل والا لوجب
اتباع ما فعل اهل الاجماع من المباحات لانه سبيلهم واللازم باطل ولوجب اتباعهم في اجماعهم
قبل الاتفاق على حكم من الاحكام على جواز الاجتهاد لكل احد واتباعهم في امتناعه بعده وذلك
تناقض فتعين التاويل بمتابعة سبيلهم باتباع النبي عم وترك مشاقته او بمتابعة سبيلهم
في الايمان واعتقاد دين الاسلام والحمل على هذا اولى من الحمل على الاجماع لاستلزام اعمال اللفظ في
زمن النبي عم وبعده والحمل على الاجماع يقتضي اختصاصه بما بعد النبي عم لان زمن الاجماع بعده عم
ولو سلم ان المراد اتباعهم فيما اجمعوا عليه من الاحكام الشرعية لكنه مشروط بسابقة تبين الهدى
المعرف باللام المستغرقة لكل هدى حتى اجماعهم على الحكم الشرعي وانما تبين له الهدى بدليله واذا كان
الاجماع من الهدى فلا بد من تقدم بيانه بدليله فلزم تقدم دليل كون الاجماع هدى ودليل كون الاجماع هدى
ليس هو نفس الاجماع بل غيره وغيره كاف في اتباعه عن اتباع الاجماع ولو سلم وجوب اتباع سبيل المؤمنين
مطلقا لكن المراد بالمؤمنين الائمة المعصومون لان سبيلهم لا يكون الا حقا والمؤمنون الذين فيهم المعصوم

لان سبيلهم سبيله ولو سلم دلالته على كون الاجماع حجة تفيد اليقين لكنه معارض بالكتاب نحو نزلنا
عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فانه يدل على عدم الاحتياج الى الاجماع وبالسنة نحو ما روى
ان النبي صلى الله عليه وسلم سأل معاذا عن الادلة التي يحكم بها فلم يذكر معاذ الاجماع واقره عليه السلام
على ذلك ولو كان الاجماع دليلا لما ساغ ذلك واما على الرابع فلانه خبر واحد فلا يفيد القطع
وبلوغ مجموع ما روي من الاحاد الى حد التواتر غير معلوم ولهذه الاشكالات عدل بعض المحققين
عن الاستدلال بهذه على هذا المطلب واحتج بوجوه اخر الاول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم
وقد ذكرنا وجه الاستدلال به وما يرد عليه وما يرد عليه عند قول المص الاجماع حجة قطعية
عقلا ونقلا فارجع اليه الثاني قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا الاية
وجه الاستدلال به انه تدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة المتفقهة فان اتفق الطوائف على
حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا اقوامهم به يجب قبوله فاتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز مخالفته
بعد ذلك لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا بعد ما جاءتهم البينات ويرد عليه انه لا يفيد الا كون
ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا
ان وجوب العمل لا يستلزم القطع لان الظن قد يجب العمل به الثالث قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم فاولوا الامر منكم ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم
وان كانوا هم الحكام فان لم يكونوا هم المجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من اهل الاجتهاد والعلم
فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن في السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك
الفص وكذا بعده قوله يجوز ان يكون ظنيا كالقياس وذلك [illegible] كالاجماع على خلافة ابي بكر قياسا على امامته
في الصلاة حتى قيل رضيه رسول الله لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا قوله وقيل وهم الظاهرية والشيعة
والطبري قالوا يجب ان يكون السند قطعيا من الكتاب والسنة لا ظنيا قياسا او خبر واحد قوله قلت جواب السؤال
قوله وسند ما يستقل بالحجية ليس الا القطعي كلمة الا داخلة على المقصور عليه فان قيل ان السند اذا كان ظنيا
فكيف يكون الاجماع المبني عليه حجة لان الحجية تقتضي القطع قلنا لا نسلم ان الحجية منحصرة على القطع ولو سلم فمعنى
الاجماع القطعي ليس ان يكون سنده قطعيا بل ان يكون منقولا بطريق التواتر وان كان سنده ظنيا فان الاجماع
المنقول الينا متواترا كاجماع الصحابة قطعي وان كان سنده ظنيا قوله الركن الرابع في القياس
لما فرغ من مباحث الكتاب والسنة والاجماع شرع في مباحث القياس وهو في اللغة التقدير يقال قست النعل
بالنعل اي قدرته به وجعلته مساويا له وهو مصدر قايس من المفاعلة لا مصدر قاس من الثلاثي لان المساواة

من

من الطرفين ومصدر الثلاثي قيس يقال قاس يقيس قيسا ويعدى في اللغة بالباء وعلى كما صرح به في المصباح والقص
على الباء كما قصره الشارح قاصر وفي اصطلاح الشرع ذكروا له حدودا منها ما ذكره ابن الحاجب وهو مساواة
الفرع الاصل في علة حكم واعترض عليه بوجوه الاول انه ان اريد بالمساواة المساواة في الواقع يلزم ان لا يتناول
التعريف ما يكون المساواة بينهما في نظر المجتهد لا في الواقع وان اريد المساواة في نظر المجتهد يلزم الخلل باسقاط
ما لا بد من ذكره اعني قوله في نظر المجتهد واجيب باختيار الشق الاول وحمل التعريف على مذهب المخطئة اعني
ان كل مجتهد لا يلزم ان يصيب بل المصيب واحد والباقي مخطئ وما يكون المساواة بينهما في نظر المجتهد
لا في الواقع قياس فاسد عندهم والتعريف للقياس الصحيح فلا يضر خروج ذلك واما على مذهب المصوبة
يكون ذلك قياسا صحيحا فلا بد لشمول التعريف من قيد في نظر [illegible] العقل على هذا المذهب الثاني
انه لا يتناول قياس الدلالة وهو مساواة الفرع الاصل في وصف جامع لا يكون علة الحكم لا في نفس الامر ولا
في نظر المجتهد بل يكون ذلك الوصف مساويا للعلة الحكم دالا عليها مثل النبيذ ذو رائحة كريهة فيحرم كالخمر
والرائحة ليست بعلة الحرمة بل العلة الشدة المطربة والرائحة وصف دال عليها ومثل المكره على صيغة
اسم الفاعل يأثم بالقتل فيجب عليه القصاص كالمكره اسم مفعول والاثم بالقتل ليست علة لوجوب القصاص
بل هو وصف دال على العلة وهو قصد الشارع حفظ النفس والحاصل ان شرط قياس الدلالة ان لا يذكر
فيه العلة لانه قسيم قياس العلة فلا يتناوله التعريف المذكور لانه تعريف قياس العلة والجواب عنه
اولا ان المقصود ههنا تعريف قياس الدلالة لانه مشهور في الفن فلا يضر عدم تناوله لقياس الدلالة
لانه ليس من افراد المعرف وثانيا سلمنا ان المعرف عام وان قياس الدلالة من افراده لكن لا نسلم
انه لا مساواة في العلة فيها كيف وان قياس الدلالة يتضمن المساواة في العلة وان لم يصرح بها فان
المساواة في الرائحة والتأثيم في المثالين المذكورين لما دلت على العلة وجدت المساواة فيها ايضا
ضمنا ونحن عممنا المساواة في التعريف من الصريح والضمني فيتناولهما معا الثالث انه لا يتناول قياس العكس
وهو اثبات نقيض حكم الاصل في الفرع لتحقق نقيض علة حكم الاصل في الفرع كقول الحنفية لما وجب الصيام
في الاعتكاف بالنذر وجب ايضا بغيره كالصلاة فانها لما لم تجب في الاعتكاف بالنذر لم تجب بغيره
فانه لو نذر ان يعتكف مصليا لم يجب عليه الجمع بين الصلاة والاعتكاف بل يجوز له الاعتكاف
المنذور بدون الصلاة كما في غير المنذور فالفرع هو الصيام والاصل هو الصلاة والحكم في الاصل عدم
الوجوب في الواقع وفي الفرع الوجوب فيه والعلة في الفرع الوجوب بالنذر لانه علة العلم بالوجوب
في الواقع وفي الاصل عدم الوجوب بالنذر وهذا قياس العكس ولا يصدق عليه التعريف المذكور والجواب

عنه اولا انه ليس من افراد المعرف فلا يضر عدم تناول له لا انه التعريف لغير هذا القياس وثانيا سلمنا انه
من افراد المعرف لكن لا نسلم ان لا مساوات في العلة فيه بل فيه مساوات من وجهين احدهما ان المقصود ههنا مساوات
الاعتكاف بغير نذر في اشتراط الصوم للاعتكاف المنذور في ذلك الشرط اما بمعنى انه لا فارق بين الاعتكاف
المنذور وغير المنذور في اشتراط الصوم فان الاختلاف بالنذر وعدمه لا مدخل له في اشتراط الصوم وعدمه
كما في الصلاة واما بالسبر بان يقال الموجب لاشتراط الصوم اما الاعتكاف او الاعتكاف بالنذر او غيرهما
والاصل عدم غيرهما وكونه بالنذر لا يصلح علة ولا جزء علة لانه غير مؤثر بدليل ثبوته في الصلاة بدون الحكم
لانه لو نذر الصلاة في الاعتكاف بعينه لا يجب عليه الصلوة في الاعتكاف بالنذر فتعين ان يكون الموجب
لاشتراط الصوم هو الاعتكاف نفسه فيكون ذكر الصلاة لبيان كون النذر لا مدخل له في ذلك وعلى هذا
يكون الاعتكاف المنذور اصلا وغير المنذور فرعا والحكم وجوب الاشتراط فيهما والعلة الاعتكاف فيصدق
التعريف المذكور عليه وثالثا ان المقصود قياس الصوم بالنذر على الصلاة بالنذر بان يقال على تقدير ان لا يشترط
الصوم في الاعتكاف لم يشترط فيه بالنذر كالصلاة فانها لما لم يكن شرطا في الاعتكاف لم يصر شرطا فيه بالنذر
[redacted] فالصلاة اصل والصوم فرع والحكم عدم الضرورة شرطا بالنذر والعلة كونهما عبادتين فيصدق عليه
التعريف ايضا ومنها قولهم ان القياس بذل الجهد في استخراج الحق واعترض عليه ببذل الجهد في استخراج الحق
من النص والاجماع وبان البذل حال القياس وهو غير القياس فلا يصح تعريفه به ومنها قولهم انه الدليل الموصل
الى الحق واعترض عليه ايضا بالنص والاجماع ومنها قولهم انه العلم عن نظر واعترض بالعلم الحاصل عن النظر في نص
او اجماع وايضا العلم ثمرة القياس لا هو فلا يصح تعريفه به ومنها ما ذكره ابو هاشم وهو انه حمل الشيء على
غيره باجراء حكمه عليه وهو منقوض بحمل بلا جامع فانه يصدق عليه هذا التعريف وليس بقياس ومنها
ما ذكره القاضي ابو بكر انه حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما
من اثبات حكم او صفة او نفيهما فيتناول قياس الموجود على الموجود في امر وجودي او عدمي
وقياس المعدوم على المعدوم في امر وجودي او عدمي وقوله من اثبات حكم لهما نحو الكلب نجس
فلا يصح بيعه كالخنزير وقوله او صفة نحو النبيذ مسكر فيكون حراما كالخمر واعترض عليه بوجوه
الاول ان الحمل من ثمرة القياس فلا يصح تعريفه به الثاني انه يشعر بان اثبات الحكم فيهما جميعا بالقياس
وليس كذلك فان الحكم في الاصل ثابت بغيره الثالث ان قوله بجامع كاف في التمييز فلا حاجة الى تفصيل
الجامع في الحد ومنها ما قيل انه رد الحكم المسكوت عنه الى المنطوق به وهو مردود لصدقه على دلالة
النص ومنها ما قيل انه تعدية حكم الاصل بعلته الى فرع هو نظيره وهو مردود ايضا بوجهين الاول

لعدم اشتماله على قياس المعدوم على المعدوم فان الاصل والفرع امران وجوديان اذ الاصل ما يبتنى
عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره وفيه نظر لان المعدوم قد يبتني على معدوم كعدم المشروط على
عدم الشرط ولقائل ان يقول ان عدم المشروط باق على العدم الاصلي لا مبني على عدم الشرط و
الثاني ان حكم الاصل وعلته من اوصافه فلا يصح الانتقال والتعدية الى الغير لان الاوصاف لا تنتقل
عن محلها وايضا ان الشيء لا يكون اصلا وفرعا الا بعد قياس احدهما على الاخر فان اريد بالفرع و
الاصل في التعريف المذكور معناها الحقيقي يلزم الدور لتوقف معرفتها على القياس وان اريد بهما
ما يصير فرعا واصلا بعد القياس يكون كل منهما مجازا باعتبار الاول فلا يجوز في التعريف بلا قرينة
ومنها ما هو المنقول عن الشيخ ابي منصور الماتريدي وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في
الاخر واختاره المص الا انه زاد فيه لفظة بالرأي للاحتراز عن دلالة النص ولا حاجة اليه بعد لفظ
الابانة لان الدلالة مثبتة لا مظهرة اذ لا اجتهاد فيها فلا يتناولها التعريف وهو احسن التعاريف
المذكورة ههنا لسلامته عن الشبهات المذكورة ولعل لهذه الشبهة لم يتعرض فخر الاسلام لتعريف
القياس وفائدة القيود ظاهرة على ما ذكره الشارح لا شبهة فيها وانما الشبهة في المذكورين
هل هو من الذكر بالضم بمعنى العلم او من الذكر بالكسر بمعنى الذكر باللسان قلت لعله من الذكر بالضم
بمعنى احد المعلومين على ما هو في تعريف القاضي ابي بكر اذ لا يلزم في القياس ان يكون الفرع والاصل
مذكورين باللسان قوله لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين على ما بين في علم الكلام وكذا مسئلة عدم
جواز انتقال الاعراض قوله كما يقال في شبه العمد انه هذا قياس الموجود اعني القتل الذي فيه
شبه العمد على الموجود اعني القتل بالمحدد في المعنى الوجودي اعني لزوم القصاص فيهما والعلة
فيهما العمد العدواني قوله نحو قتل فيه شبهة انه هذا قياس الموجود اعني القتل الذي فيه شبهة على الموجود
اعني القتل بالعصا الصغيرة في المعنى العدمي اعني عدم القصاص والعلة فيهما الشبهة قوله كعدم العقل
بالجنون انه هذا قياس المعدوم على المعدوم في المعنى الوجودي وما يتلوه قياس المعدوم على المعدوم
في المعنى [redacted] العدمي للعلة المشتركة بينهما وهو ظاهر قوله فاعتبروا يا اولي الابصار وجه الاستدلال
به ان فاعتبروا اما من الاعتبار بمعنى رد الشيء الى نظيره او من العبرة او العبور بمعنى التبيين او
من العبور بمعنى الانتقال والمجاوزة وكل قياس مشتمل على هذه المعاني الثلاث اشتمال الكل على الجزء
لان فيه رد الفرع الى [redacted] اصل في اثبات مثل حكم بمثل علته وتبيين حكم الفرع بمثل علة الاصل
والمجاوزة من حكم الاصل الى الفرع فيندرج اي كل قياس تحت الامر المذكور واعترض عليه اولا انا لا نسلم

ان الاعتبار عبارة عما ذكرتم من المعاني بل هو عبارة عن الاتعاظ حقيقة لغلبته فيه وتبادره الى
الفهم عند الاطلاق ولصحة نفي الاعتبار عن القياس الغير المتعظ كما يقال قاس فلان ولم يعتبر فاذا صح نفيه
عنه لم يكن حقيقة في القياس اذ الحقيقة لا تنفي واذا لم يكن حقيقة فيه لم يكن شيء من المعاني الثلاثة المذكورة
معنى حقيقيا له ايضا فيكون حقيقة في الاتعاظ ولترتبه في هذا النص على قوله يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المؤمنين وانما يحسن ذلك اذا كان المراد به الاتعاظ بالعقوبات السابقة اولا يحسن ان يقال يخربون
بيوتهم فقيسوا الارز على البر والنبيذ على الخمر واذا كان حقيقة في الاتعاظ بهذه الوجوه الثلاثة
لم يصح الاحتجاج به على حجية القياس لان القياس لا يشمل الاتعاظ واجيب عنه بانه لو كان حقيقة في الاتعاظ
لما صح نفي الاتعاظ عن الاعتبار اذ الحقيقة لا تنفى لكن اللازم باطل لصحة ان يقال اعتبر فلان ولم يتعظ
وايضا ان الاتعاظ معلول الاعتبار يقال اعتبر فاتعظ فلا يكون حقيقته والا يلزم تعليل الشيء بنفسه
وما ذكره من غلبة [illegible] الاستعمال وتبادر الذهن ممنوع لان استعماله في الانتقال وتبادر الذهن
اليه ليس دون الاتعاظ وما ذكره من صحة نفي الاعتبار عن القايس ليس باعتبار كونه قايسا
حتى يقال ان القياس ليس معنى حقيقيا له بل معناه الحقيقي هو الاتعاظ فلا يصح الاحتجاج به بل باعتبار
ان ذلك القايس اخل المقصود الاصلي من القياس وهو امر الاخرة فنفي عنه الاعتبار مجازا كما يقال
لمن لم يبادر في الايات انه اعمى واصم باعتبار اخلاله المقصود الاصلي وما ذكره من قوله ولترتبه اه
قلنا ان المامور بقوله فاعتبروا هو الاعتبار الاعم من الاتعاظ والقياس الشرعي لان معناه افعلوا الاعتبار
لا قياس الارز على البر والنبيذ على الخمر مخصوصا فيصح به الاحتجاج وذلك امر حسن فان ورود الكلام
من الشارع وغيره على وجه يتناول المقصود وغيره حسن لا محالة بل هو واقع كثيرا فان قيل المامور
هو الاعتبار الذي دل عليه اعتبروا اعني مصدره الضمني فلا يكون عاما لان الفعل انما يدل على الماهية
من حيث هي لا الافراد فيكون المعنى افعلوا اعتبارا فيكون مطلقا لا عاما قلنا نعم لكن الاطلاق كاف
ههنا على ما صرح به في التلويح لان القياس الشرعي يكون احد جهات ذلك المطلق فاذا لم يكن حقيقة
في الاتعاظ والامر ورة في حمله في الاية المذكورة على الاتعاظ مجازا وجب حمله على احد المعاني الثلاثة فيصح
الاحتجاج به فان قيل سلمنا انه على احد المعاني الثلاثة وانه يدل على القياس لكنه يجوز ان يراد به القياس
العقلي لا الشرعي او ما كانت علته منصوصة عليها لا مستنبطة لعدم امكان حمله على العموم لان التسوية
بين الفرع والاصل في انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كحكم الاصل نوع من الاعتبار والتسوية
بينهما في اثبات الحكم لهما نوع اخر من الاعتبار فهما متنافيان فاجراء اللفظ على العموم يؤدي الى الامر

بالمتنافيين

بالمتنافيين وهو محال ولو سلم انه عام فيها لكنه قد خص منه ما لا يجوز القياس فيه كالاحكام المنصوص
عليها وما لم ينصب عليه امارة والاقيسة المتعارضة فلم يبق حجة او صار ظنيا لا يصح اثبات حجية
القياس به لانها قطعية قلنا معناه اما افعلوا الاعتبار او افعلوا اعتبارا فعلى الاول يكون عاما
وعلى الثاني مطلقا وعلى التقديرين يشمل القياس الشرعي والاحتمالات الناشية لا عن دليل
غير قادح في العموم والاطلاق وقوله اجراؤه على العموم فاسد لافضائه الى الامر بالمتنافيين قلنا
هو فاسد لان الحاق الفرع بالاصل في المنع من الحكم لا يسمى اعتبارا ولا يفهم ذلك منه بوجه ولم يقل به احد
بانه محتمل الاية ولو كان ذلك محتملها لكان معناها يخربون بيوتهم فلا تحكموا بهذا الحكم في حق غيرهم
الابعض وارد في حق ذلك الغير وبطلانه ظاهر وقوله قد خص منه كذا وكذا فاسد لان التخصيص يقتضي
سبق العموم ودخول المخصوص تحته والصور المذكورة ليست كذلك فان الاعتبار لم يتناولها
لم يوجد فيها امارة الحكم لعدم معرفة كونه نظيرا للاصل واما وجد فيه النص لحصول المقصود بدونه
ولا الاقيسة المتعارضة لعدم العمل بها التساقطها بالتعارض فثبت بقاء النص على عمومه موجبا لليقين
وسيأتي تقرير الاعتراض الثاني في الشرح مع جوابه قوله انه ظاهر في الاتعاظ اي حقيقة فيه قوله
ولصحة نفيه اي نفي الاعتبار يقال قاس فلان ولم يعتبر واذا صح نفي الاعتبار عن القايس لم يكن حقيقة
في القياس فيكون حقيقة في الاتعاظ قوله ولترتبه على يخربون هذا يكون دليلا على كون الاعتبار حقيقة
في الاتعاظ ايضا على ما ذكرناه وقد ذكره في الكشف ايضا بل هو اولى لقائل ان يقول لا شك في ركاكة
ان يقال يخربون فقيسوا بان يركب المقدمتين [illegible] المسلمتين لزم عنهما قول اخر كالاشكال
في ركاكة القياس الشرعي على ما ذكره اللهم الا ان يقال ليس المراد بالقياس في العقليات القياس المنطقي
بل قياس الامور العقلية التي يدرك بالعقل بعضها على بعض كالقياس في الاسباب العقلية والحسية
كاسباب العقوبات ثم لقائل ان يقول انه لا يلزم من ركاكة القياس الشرعي كونه ظاهرا في القياس في
العقليات بالمعنى المذكور قلنا يمنعه التسليم بقوله ولو سلم قوله بدلالة السباق اعني ترتبه على يخربون
قوله ولا يقتضي التكرار اي لو سلم انه للوجوب لكنه لا يقتضي التكرار فلا يدل على وجوب كل قياس
كما لم يدل احتمال الخطاب مع الحاضرين على وجوب القياس في كل عصر قوله فظن وجوب العمل
اي وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس في كل عصر قوله في غاية الضعف فلا يصلح لاثبات المطلب
اليقيني اعني حجية القياس قوله ولهذا صح بيان لكونه معلول الاعتبار وعدم كونه حقيقته والا لزم تعليل
الشيء بنفسه قوله وصحة النفي اه قال في الكشف واما صحة النفي عن القايس الذي ليس بمتعظ فباعتبار

باعظم المقاصد اذ المقصود الاصلي من الاعتبار الآخرة فاني المخل بها قيل هو غير معتبر مجازا كما قيل لمن
لا يبادر في الايات اعمى واصم لا بالنظر الى كونه قياسا فانه لا يصح انتهى يعني لا نسلم ان نفي الاعتبار عن قياس
صحيح بل هو اولى مستحيل ولو سلم انه صحيح لكنه بطريق المجاز باعتبار اخلاله بالمقصود لا باعتبار كونه قياسا
بل باعتبار كونه قياسا لا يصح نفيه عنه بهذا الاعتبار واذا لم يصح نفيه عنه بهذا الاعتبار يكون الاعتبار
حقيقة في القياس باحد المعاني الثلاثة فيصح الاحتجاج به قوله لخصوص السبب اعني ترتبه على تخريبهم
بيوتهم والثاني تعقل السبب اغترارهم بالقوة والشوكة قوله فيشمل العقلي والشرعي فان قيل حمله
على العقلي والشرعي حمل على افراد مختلفة الحقيقة فيكون مشتركا او مجازا لا عاما فان كان احدهما مرادا
لا يكون الآخر مرادا والا يلزم عموم المشترك او الجمع بين الحقيقة والمجاز اجاب عنه في التوضيح بان المراد
بالقياس العقلي ان كان القياس المنطقي فلا نسلم اختلاف القياسين في الحقيقة لانهما من حيث كونهما نظرا
في مقصد لاثبات حكم بعلة كالمقدمتين لاثبات النتيجة بتكرر الحد الاوسط في العقلي والاصل والفرع
بالوصف الجامع في الشرعي متحدان في الحقيقة وان كان غير ذلك فالشرعي مراد بالنص المذكور لان الشرع
مساو للقياس في الاسباب والحكم يعني ان المراد بالقياس غير المنطقي هو القياس في الاسباب والمسببات
فيدخل تحت الشرعي للمساوات بينهما قوله بل بدلالة النص فعلى هذا تحقيق وجه التمسك بالاية ان ادخل
الفاء في قوله فاعتبروا بعد قوله وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا و
قذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين ثم قال فاعتبروا فهذا الفاء يقتضي
التعليل فيكون القصة المذكورة قبله علة لوجوب الاتعاظ والاعتبار باسباب تلك وبهؤلاء
المذكورين لتكف عما اصابهم بتلك الاسباب من الهلاك وانما كانت علة له بملاحظة قضية كلية
وهي ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب حتى لو لم يقدر هذه القضية
لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون هذا الجزئي صادقا
ايضا فاذا ثبت هذه القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية ايضا اذ الاشتراك
في العلة يوجب الاشتراك في الحكم من غير تفاوت بين الاحكام الشرعية وغيرها وهذا المعنى
يفهم من الفاء فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة لا قياسا فصح ان يقال كل من اتى بمثل سبب
هلاكهم فحكمه مثل حكمهم في ترتب العقاب والهلاك فكذا كل محل وجد فيه العلة وجد فيه الحكم فيكون
معنى فاعتبروا فتأملوا فيما نزل بهم من الهلاك بذلك السبب فاحذروا ان يفعلوا مثله فتعاقبوا
عقوبتهم قوله بناء متعلق بقوله بدلالة النص قوله وهو معنى القياس الشرعي اي الحكم بوجود المسبب

بعد

بعد العلم بوجود السبب هو معنى القياس الشرعي اي يشتمل قوله لا عبرة بتلك الاحتمالات لانها
ليست بناشئة عن دليل ولو اعتبرت لما صح التمسك بشيء من النصوص لاحتمالها تلك الاحتمالات
قوله لحديث معاذ وهو ما روي ان النبي عم حين بعثه الى اليمن قال بم تقضي قال بكتاب الله تعالى
قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق
رسول رسوله بما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله تع وكما ورد عليه انه لا يلزم
من صحة القياس لمعاذ صحته لغيره الا ان يقال عليه فيدور واجاب عنه بقوله وقد قال عليه السلام
حكمي على الواحد الحديث فان قيل ان حديث معاذ مرسل فلا يكون حجة عند اصحاب الشافعي وغريب
فيما يعم به البلوى فلا يكون حجة عند اصحاب ابي ح فلا يصح الاحتجاج به باجماع الفريقين اجاب
عنه بقوله وقد تلقتها الامة بالقبول اه فان قيل سلمنا ذلك لكن لا نسلم دلالته على حجية القياس
لان الاجتهاد غير القياس لانه عبارة عن استفراغ الجهد في الطلب فيحمل على طلب الحكم من النصوص
الخفية او على التمسك بالبراءة او على القياس الذي علته منصوصة عليها او مومى اليها او يحمل
على انه كان في بدء الاسلام قبل استقرار الشرع لوقوع الحاجة اليه اما بعد الكمال بالكتاب والسنة
فلا حاجة اليه قلنا لا يجوز حمل الاجتهاد على الاستدلال بالنصوص الخفية لان قوله عم فان لم تجد
وانتقال معاذ الى السنة يقتضي انتفاء النص على سبيل العموم جليا كان او خفيا فتخصيصه
بالجلي دون الخفي ممتنع لعدم الدليل على التخصيص فينبغي حمله على الاجتهاد في طلب الحكم من النصوص
الخفية والحمل على البراءة الاصلية غير صحيح لانها معلومة لكل احد فلا حاجة في معرفتها الى الاجتهاد
وكذا لا يصح حمله على ما كانت علته منصوصة عليها لان الشارع انما سكت عند قوله اجتهد لعلمه بان
الاجتهاد كاف في جميع الاحكام فلو حمل على القياس المنصوص علته لم يكن ذلك وافيا بمعرفة عشر
عشر الاحكام فكان يجب ان لا يسكت عليه كما لم يسكت عند قوله اقضي بالكتاب والسنة ولا يصح
حمله ايضا على بدء الاسلام فان الاكمال لا يقتضي عدم جواز العمل بالقياس فانه انما يتحقق ببيان
جميع الاحكام وذلك قد يكون بلا واسطة وبواسطة والقياس من الوسائط قوله فان الآثار اي في
العمل بالقياس قوله زال من الزلل قوله بلا دال اي لا دليل لهم في دعوى الاختصاص قوله لقوله تع
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه فانه دل على ان كل مطعوم لا يوجد فيما اوحي الى النبي
عم محرما فهو باق على الاباحة الاصلية استصحابا وفيه ارشاد الى العمل بالاصل فيما لا نص فيه
من الشارع قوله ويتناول القياس اي القياس الجلي والقياس الخفي وهو الاستحسان قوله كالدلالة

فيه مافيه تأمل قوله والنص لا يفيد اى قوله تع قل لا اجد الاية قوله بل العمل بقوله تع خلق لكم الاية
فانه دل على ان كل ما لم يوجد حرمته يكون حلالا بقوله خلق لكم الاية لا بالاستصحاب قوله اولاد السبايا جمع
سبية جمع مسبية اراد به الجوارى ومعناه اتخذوا الجوارى سريات فولدت لهم اولاد ليسوا
بنجباء اذ النجابة في المهاير من الامهات فصدر منهم ما يفضى الى الضلال وهو القياس فكان القياس
من الضلال قوله كقياس ابليس اى في قوله خلقتنى من نار وخلقته من طين قوله او بمجرد اعتبار
الصورة كقياسهم المسح على الغسل في سنية التثليث في الكون من اعضاء الوضوء قوله انه طريق اى
الى القياس طريق قوله كربح التاجر مثال للسبب الدنيوى ولا يخفى ما في طريقه من الخوف والخطر ولو منع
العقل عن سلوكه بمجرد هذا الخوف لتعطلت الربح في المال ولا يخفى ما فيه من الفساد قوله اجاز العمل
بالرأى اى التحرى في جهة القبلة قوله واما شرطه اى شرط القياس ان لا يكون الاصل مختصا بحكمه بل يكون
حكمه متعديا الى الفرع فيرد عليه انه جعل التعدية من شرط القياس ههنا وقد جعل من حكمه فيما
بعد في بحث الحكم وهما متنافيان لان شرط الشىء يكون مقدما عليه وحكمه مؤخرا عنه فان قيل يجوز
ان يكون مراده بالشرط شرط العلم بصحة القياس وبالحكم ما يترتب على القياس فلا منافات
قلنا ينافى هذا المعنى قوله السابق انفا فان الشىء لا يوجد الا عند وجود شرطه فان الظاهر منه
انه شرط لوجوده لا للعلم بصحته قوله اى لا يكون المقيس عليه متفردا بحكمه بسبب نص اخر دال على
الاختصاص اعلم انا لا نريد بالاصل هنا هو المقيس عليه كالبر في قياس الارز عليه على ما هو
كذلك عند اكثر الاصوليين والفقهاء لا الدليل الدال على الحكم في المقيس عليه من نص او اجماع
على ما هو كذلك عند المتكلمين ولا الحكم في المقيس عليه على ما ذهب اليه البعض وذلك لان الاصل
يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم الاطلاق على المقيس عليه بالمعنيين
فعلى هذا يكون المراد بالفرع ههنا هو المقيس لا الحكم الثابت في المقيس لا يقال تفسير الاصل
والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس لانا نقول ليس
هذا تفسيرا للاصل والفرع بل هو بيان لما صدقا عليه اى المراد بالاصل المحل الذى يسمى مقيسا
عليه وبالفرع المحل الذى يسمى مقيسا على ما سيصرح به في بيان الركن والا ان المراد بالخصوص
التفرد لا الخصوص من العام والا ان الباء في بحكمه صلة للخصوص وداخلة على المقصود وفي بالنص
للسببية والا ان المراد بالنص هو نص اخر لا مطلق النص ولا يخفى عليك انه يجوز ان يجعل الاصل ههنا
بمعنى النص على اصطلاح المتكلمين فيكون المراد بالخصوص التفرد ايضا لا الخصوص من العام كما ذكرنا
والباء

والباء في بحكمه بمعنى مع وفي بالنص للسببية ايضا ويكون المختص به غير مذكور في الكلام والضمير في
بحكمه راجعا الى الاصل اى شرط القياس ان لا يكون النص المثبت للحكم في المقيس عليه مختصا مع
حكمه بذلك المقيس عليه بسبب نص اخر يدل على اختصاصه بذلك المقيس عليه وتفرده كما
اختص خزيمة اى تفرد من بين الناس بقبول شهادته وحده فان حكمه اعنى قبول شهادته وحده
ثبت بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه لكنه اختص وعرف اختصاصه به
بنص اخر وهو قوله تع واستشهدوا شهيدين الاية على ما ذكره رحمه الله فان قيل لم لم يجعل
ههنا بمعنى الخصوص من العام قلنا لان الخصوص بهذا المعنى غير مانع عن القياس الا ترى ان اهل
الذمة لما خصوا عن عموم نص القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان والرهابين بالقياس قيل
يجوز ان يجعل الخصوص ههنا بمعنى خصوص العموم الا انه اريد به خصوص بطريق الكرامة لا مطلق
الخصوص فانه لا يمنع من القياس يعنى شرط القياس ان لا يكون الاصل مخصوصا عن قاعدة عامة
مع حكمه بنص اخر يخصصه مثل خزيمة فانه مخصوص بحكمه عن العمومات الموجبة للعدد في الشهادة
بقوله ع م من شهد له خزيمة فحسبه ولكنه بطريق الكرامة فيمتنع الحاق غيره له قياسا سواء كان
مثله في الفضيلة او فوقه او دونه قوله فاذا ثبت بدليل وهو قوله من شهد له خزيمة فحسبه وقصة
خزيمة مع رسول الله موردة على اختلاف الروايتين قوله مبطلا للنص اى النص الاخر قوله وان
لا يعدل به اى الباء للتعدية لانه من العدول وهو لازم فيأتى المجهول منه بالباء ويكون معناه بالباء
معنى الفاعل اى لا يكون عادلا عن سنن القياس وهذا شرط ثالث يتضمن ثلاث شروط على ما نرى
قوله والعقوبة والكفارات هذا عند الحنفية وجوزه الشافعية واستدلوا عليه بان الدليل
الدال على حجية القياس ليس مختصا بغير ~~الحد~~ الحدود والكفارات بل هو متناول لهما جميعا
لعمومه فوجب العمل به فيهما قلنا عمومه ممنوع فيما لا مدخل للرأى فيه كما في الحدود والكفارات
ومقادير العبادات قوله كاكل الناسى فلا يقاس عليه اكل الخاطى والمكره لثبوته على خلاف القياس
بالنص فان قيل فعلى هذا كيف يصح قياس الجماع ناسيا على الاكل ناسيا في عدم فساد الصوم مع
ان الاصل ثابت على خلاف القياس قلنا عدم الفساد بالجماع ناسيا لم يثبت بالقياس بل بدلالة
نص الحديث المذكور فان بقاء صوم الناسى في الاكل ليس باعتبار خصوصية الاكل بل باعتبار
انه غير جان وهذا المعنى وجد في الجماع ناسيا ايضا فان قيل فيجوز ان يلحق اكل الخاطى والمكره بالاكل
الناسى في عدم الفساد بطريق الدلالة لانهما غير جانيين ايضا قلنا ان عدم الجناية فيهما دون

دون عدم الجناية في الناسي لانهما مذكر للصوم فوجد فيهما جناية من وجه فلا يجوز الحاقهما بالناسي
اصلا قوله كوضع السفر فانه لم يوجد في الشرع ما يساويه في العلة والمعنى الظاهر فيه هو المشقة قوله
كضرب الدية على العاقلة وكضرب خمسين يمينا في القسامة قوله وان يكون المعدى اه هذا شرط ثالث
يتضمن ست شرائط كونه حكما شرعيا وثابتا باحد الثلاثة وغير متغير وتعديته الى فرع وكون الفرع
نظير الاصل وعدم النص فيه قوله اولغويا انما لم يقل او عقليا كما قال الشارح المحقق في شرح المختصر
ليلايم ما سيذكره من تفريع قوله فلا يثبت اللغة بالقياس على هذا القيد لكنه يرد عليه انه لم يقع التعرض
للعقلي اللهم الا ان يراد بالحسي ما سوى اللغوي وهو بعيد قوله لان المطلوب اثبات حكم شرعي لا يخفى
عليك ان هذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات والا فلا ينحصر المطلوب من القياس
في اثبات حكم شرعي بل يجوز ان يكون حكما لغويا او عقليا فلا يشترط كون حكم الاصل حكما شرعيا
قوله ثابتا اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون منسوخا وقوله باحد الادلة الثلاثة اشارة
الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس على ما يأتي بيانه قوله لكان القياس مبطلا اي
لو تغير بعد التعليل لكان القياس اي التعليل مبطلا للنص ولا شك ان القياس لتعميم حكم النص الى الفرع
لا لابطاله قوله بالثابت اي الثابت في الاصل بالنص قوله واما الظنية اي ظنية الحكم الثابت بالقياس
قوله متعلق بمحذوف ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور لفظا للفصل بالاجنبي واما معنى
فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر في جميع
الصور لان معناه ح انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد
الاصول الثلاثة قوله وان خالف بطل مثل اثبات الشافعي اشتراط التمليك في طعام الكفارات
قياسا على الكسوة فيها قلنا انه باطل لانه تغيير لحكم النص الواقع في الفرع على خلاف ذلك القياس
وهو قوله تع فكفارته اطعام عشرة مساكين فان هذا النص يقتضي الاطعام وهو فعل يحصل بالتمكين
والاباحة بدون التمليك فانه عبارة عن جعله طاعما لا مالكا فكان مخالفا لذلك القياس والقياس
على خلاف النص باطل وكاثباته رد شهادة القاذف بنفس القذف قياسا على سائر اسباب رد شهادة
كالزنا وشرب الخمر فانه بمجرد ارتكابها ترد شهادته من غير توقف على مضي مدة لعلة الفسق فكذا
ترد بنفس القذف لجامع الفسق فان قذف المحصن فسق قلنا انه باطل لانه قياس على خلاف النص الواقع
في الفرع وهو قوله تع والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين
جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان هذا النص رتب رد الشهادة بمجرد القذف تغيير الموجب

هذا النص فكان باطلا لما فيه من تعجيل ما اخره الشرع الى غاية وهو عجزه عن اتيان اربعة شهداء
وكاثباته قبول شهادة المقذوف اذا تاب قياسا على المحدود في سائر الجرايم كالزنا وشرب الخمر
باعتبار انه محدود في كبيرة فتقبل شهادته اذا تاب كما تقبل بعد الحد في سائر الكبائر اذا تاب
قلنا انه باطل لكونه مخالفا للنص الواقع في الفرع وهو قوله تع ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه يقتضي
رد شهادته ابدا فتقييد الرد بزمان التوبة بالقياس مخالف لهذا النص فيكون باطلا بخلاف سائر
الجرايم فان النص فيها لا يقتضي رد الشهادة على التأبيد فاذا تاب قبلت شهادته اذ لا يلزم منه تغيير
النص قوله وهذه العبارة اي قوله ولا نص فيه قوله والا لكان تعيين الاصل تحكما فان جعل احدهما
اصلا والاخر فرعا ليس اولى من العكس لاشتمال الدليل عليهما على السواء مثل ان يقول الارز ربوي
كالبر ثم يستدل على اثبات جريان الربوا في البر بقوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام فان هذا الدليل
شامل لحكم الارز والبر معا فانهما طعام فلا يصح ان يجعل احدهما فرعا والاخر اصلا وجعل بعض
الاصوليين هذا شرطا مستقلا والمصنف رحه في قوله ولا نص فيه روما للاختصار قوله
في هذا الشرط اي الشرط الثالث المشتمل على شرائط على ما تقدم قوله فلا يثبت اللغة بالقياس ذهب
الجمهور الى ان القياس في اللغة غير جائز مستدلين بقوله تع وعلم ادم الاسماء كلها فانه يدل على ان
الاسماء كلها توقيفية فلا يثبت باللغة ولان القياس انما يجوز بالتعليل ولا يجوز تعليل الاسماء لان
المناسبة بين الاسم والمسمى غير مرعية للوضع على ما يأتي بيانه فاذا لم يراع المناسبة لم يصح التعليل
واعلم انه لو قال فلا يثبت اللغة والاسباب والشروط بالقياس لكان اشمل لان المختار عند عامة
اصحابنا وبعض الشافعي انه لا يصح القياس في الاسباب والشروط كما لا يصح في اللغة وذلك بان يجعل
الشارع وصفا سببا لحكم فيقاس عليه وصف اخر فيحكم بكونه سببا واستدلوا عليه بوجهين على
ما نبينه ان شاء الله تع في حكم القياس قوله هذا تفريع قوله حكما شرعيا لا يخفى عليك ان تفريع هذا
القول لا ينحصر في ذلك بل الاولى ان يقول فلا يثبت اللغة ولا الامور العقلية من الصفات والافعال بالقياس
الشرعي فلا يقاس الغائب على الشاهد في كونه عالما بعلم هو صفة قائمة به ولا الشاهد على الغائب في كون
فعله باختياره وانما قيدنا القياس بالشرعي لانه هو المراد هاهنا على ما يصرح به وانما كان المراد هذا لما
ذكرناه سابقا عند قوله لان المطلوب اه قوله ووجهه اي وجه هذا التفريع قوله متمسكين حاصل تمسكهم
الدوران وقد تمسكوا بالحاق القياس في اللغة بالقياس الشرعي والشارح رحمه الله لم يتعرض لابطال شيء من الدوران
والالحاق المذكور بل تعرض لابطال مدعاهم اعني اثبات اللغة بالقياس بما ذكر من الشرط اعني كون الحكم شرعيا

والجواب عن الدوران ان شرط الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ
على المعنى بطريق الحقيقة هو الوضع لا غير والمناسبة بين اللفظ والمعنى غير مرعية في الوضع كوضع الفرس
والابل والحجر والشجر على مسمياتها نعم قد يكون المناسبة بينهما مرعية كما في وضع القارورة والخمر
لمسمياتهما لكنها الاولوية الوضع لا لصحة الاطلاق فوجود معنى الخمر اعني المخامرة في النبيذ لا يصحح اطلاقه
عليه بطريق الحقيقة على ما هو مطلوبهم واطلاقه عليه مجازا مما لا نزاع فيه لكنه لا يجوز حمله عليه مع ارادة
الحقيقة لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب عن الحاقهم ان شرط الالحاق قياسا او دلالة
مفقود ههنا فان قيل ان دلالة النص التي افادت حجية القياس الشرعي اعني قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
على ما تقدم بيانها يفيد بعينه حجية القياس اللغوي ايضا فان افادتها ثم انما هي باعتبار معنى وجود
معنى موجب للحكم فكذا ههنا لان رعاية المعنى سبب للاطلاق قلنا لا نسلم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق
الحقيقي بل هو لاولوية الوضع وترجيح الاسم على الغير على ما ذكرناه انفا ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا
عند وجود العلاقة المصححة اذا عرفت هذا فلا يصح اطلاق الخمر على النبيذ بطريق الحقيقة لوجود معنى
المخامرة فيه ولا اطلاق لفظ الزنا على اللواطة حقيقة لوجود معنى الزنا فيها اعني الايلاج في محل
مشتهى لا لقصد الولد بل لسفح الماء ولا اطلاق اسم السارق حقيقة على النباش لوجود معنى السارق
فيه اعني اخذ المال خفية ولا اطلاق الفاظ الطلاق على العتق حقيقة لوجود معنى الطلاق فيه اعني
ازالة الملك الى غير ذلك مما جوزه الشافعي قوله فاندفع ما قيل وجه الاندفاع حمل القياس المذكور
في التفريع على القياس الشرعي حيث قال بالقياس الشرعي فان قيل لا يلزم من عدم جواز اثبات اللغة
بالقياس الشرعي عدم جوازه بمطلق القياس قلنا نعم لكن هذا كاف في الزام الشافعي فانه قال يجوز اثبات
اللغة بالقياس الشرعي ولانه مبني على ان لا قياس في الحسيات واللغويات والعقليات قوله وح
لا معنى لتفريع اه اذ لا يلزم من كون حكم القياس الشرعي شرعيا عدم جواز اثبات اللغة مطلقا
لجواز اثباته بالقياس اللغوي وان لم يجز بالقياس الشرعي قوله ولا يتعدى المنسوخ يعني من شرط القياس
ان يكون حكم الاصل ثابتا متقررا لا منسوخا لان الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على اعتبار الجامع بينهما
واذا كان حكم منسوخا زال اعتبار الجامع [redacted] اعني الوصف في الاصل فلم يتعد الحكم الى الفرع قوله ولا يتعدى الثابت
بالقياس اي من شروط حكم الاصل ان لا يكون ذلك الحكم مثبتا بالقياس بل بالاصول الثلاثة وجوزه الحنابلة وابو عبد الله
البصري لنا ان العلة اما ان تتحد في القياسين او لا تتحد فان اتحدت فيهما فذكر الوسط اي ما هو اصل في القياس الثاني
وفرع في القياس الاول ضايع لامكان طرحه من البين وقياس احد الطرفين على الاخر مثل ان يقول الشافعي في السفرجل انه مطعوم
فيكون

فيكون ربويا كالتفاح ثم يقيس التفاح على البر لانه مطعوم فان ذكر التفاح الذي هو الوسط ضايع
لامكان ان يقاس السفرجل على البر ابتداء وان لم تتحد العلة فيهما فسد القياس لان العلة الجامعة بين الفرع
الاخير والمقيس عليه لهذا الفرع لم يثبت اعتبارها بالعدم وجودها في هذا المقيس عليه مع ان الحكم ثابت فيه
والعلة الجامعة بين هذا المقيس عليه واصله ليست بموجودة في الفرع الاخير فلا مساواة بين الفرع
الاخير والمقيس عليه لوفي العلة المعتبرة في المقيس عليه فلا يصح هذا القياس كقول الشافعي الجذام عيب
يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن ثم يقيس القرن على الجب بجامع فوات الاستمتاع فالعلة
في فسخ النكاح بالجذام اعني كونه عيبا يفسخ به البيع لم يثبت اعتبارها في حكم المقيس عليه اي القرن
فان جواز فسخ النكاح بالقرن لم يعلل بكونه من العيوب التي يفسخ بها البيع بل يعلل بفوات الاستمتاع
وهذه العلة اي فوات الاستمتاع غير ثابتة في الفرع اي الجذام لان الجذام لا يمنع الاستمتاع فلا مساواة
بين الفرع الذي هو الجذام والاصل الذي هو القرن في العلة المعتبرة التي هي فوات الاستمتاع فلا يصح
هذا القياس وان صح قياس القرن على الجب في جواز فسخ النكاح لجامع فوات الاستمتاع والحاصل ان
ههنا فرعا مطلقا كالجذام واصلا مطلقا كالجب وفرعا من وجه اصلا من وجه كالقرن وعلة الحكم
وهو فسخ النكاح في الفرع المطلق كعيب يفسخ به البيع وعلة الحكم فيما هو اصل من وجه فرع من وجه
واصل مطلق كفوات الاستمتاع فعلى هذا فالاضافة في قول الشارح والا بطل احدهما للعهد و
المعهود قياس الجذام على القرن ومراده بالاصل في قوله لان المعتبر في الاصل هو الاصل من وجه اعني
القرن وباحدى العلتين هو العلة المعتبرة في الاصل من وجه اعني فوات الاستمتاع لا العلة المعتبرة
في الفرع المطلق ثم مثل بمثال جامع لصورتي اتحاد العلة وعدم اتحادهما وهو ظاهر واعلم ان قوله
ثابتا باحد الادلة الثلاثة اوالحنفي مغن عن ذكر شرط اخر ترك المص وهو ان لا يكون حكم الاصل
ذا قياس مركب لان كون حكم الاصل ثابتا باحد هذه الادلة يستلزم عدم استغناء المستدل عن اثبات
حكم الاصل [redacted] بالدليل وكون حكم الاصل ذا قياس مركب يقتضي استغناءه عنه فتنافيا فثبت
ان يكون ذلك من شروط حكم الاصل فلو قال ولا ذا قياس مركب عطفا على ولا الثابت بالقياس لكان
اولى وبيان ذلك ان معنى كون حكم الاصل ذا قياس مركب ان يستغني المستدل في اثبات حكم الاصل
بالدليل لموافقة الخصم له في ذلك الحكم مع ان الخصم يمنع لكون الحكم في الاصل معللا بعلة المستدل وانما
يمنع ذلك اما بمنعه لعلية علة المستدل او لوجودها في الاصل والاول يسمى مركب الاصل و
الثاني مركب الوصف ووجه التسمية بالقياس المركب وبمركب الاصل والوصف مذكورة في شرح المختصر

مثال الاول كقول الشافعي فيما قتل الحر العبد ان المقتول عبد فلا يقتل به الحر قياسا عليها اذا قتل
الحر المكاتب الجامع كونهما رقيقين فان المستدل وهو الشافعي يستغني عن اثبات حكم الاصل وهو
عدم وجوب القصاص على الحر في المكاتب صح باحدى الادلة الثلاثة لان الخصم وهو ابو ح يوافقه في ذلك الحكم لكن
يمنع ما جعل الشافعي علة لعدم وجوب القصاص في المكاتب وهو الرقية لان العلة عند ابي ح ليست الرقية
بل جهالة المستحق من السيد او الورثة اذ لم يعلم ان ايهما هو المستحق للقصاص لاحتمال ان يبقى بعجزه
عن اداء البدل فيستحقه السيد وان يصير حرا باداء فيستحقه الورثة وهذه العلة لم تثبت في الفرع
وهو العبد فاذا قال الحنفي العلة عندنا في الاصل هي جهالة المستحق فان صحت عليتها بطل قياس الشافعي
لان العلة في الفرع لم توجد فلا يصح الحاقه بالاصل المذكور لعدم الجامع وان لم تصح عليتها منع حكم الاصل فيقول
لا اسلم ان الحر لا يقتل بالمكاتب لان حكم الاصل لم يثبت بنص او اجماع بل ثبت بناء على علية الجهالة فاذا بطل الموجب
للحكم لم يثبت الحكم فيبطل القياس لعدم الحكم المعدى في الاصل وعلى التقديرين لم يتم القياس لانه لا ينفك عن عدم
العلة في الفرع او منع حكم الاصل ومثال الثاني كقول الشافعي في تعليق الطلاق بالنكاح مثل ان تزوجت
زينب فهي طالق ان هذا تعليق الطلاق فلا يصح قبل النكاح قياسا عليها اذا قال زينب التي اتزوجها طالق
فانه لا يقع الطلاق بالاتفاق لكن ابا ح يقول علة عدم الوقوع هو التعليق وهو ليس بموجود في الاصل فان
صح ذلك اي عدم وقوعه في الاصل بطل القياس لعدم وجود العلة الجامعة في الاصل وان لم يصح ذلك يمنع
حكم الاصل ويقول لا اسلم عدم وقوع الطلاق في الاصل بل يجوز ان يقع لاني انما منعت وقوعه فيه
لكونه تنجيزا فاذا كان تعليقا لقلت بوقوعه وعلى التقديرين لم يتم القياس ايضا لانه لا ينفك عن عدم
العلة في الاصل او منع حكم الاصل قوله فان وجدت فيه العلة كقياس الجص على الزرة في حرمة الربوا بعلة
الكيل قوله وان لم توجد كقياس التفاحة مثلا على الزرة في حرمة الربوا ايضا فان العلة في التفاحة الطعم
وفي الزرة الكيل فلم توجد علة الفرع في المقيس عليه قوله ولا يقال الذمي اهل اه فيه خلاف الشافعي حيث قال
يصح ظهار الذمي باعتبار ان موجب الظهار الحرمة والذمي من اهلها كالمسلم ولهذا يصح طلاقه وهو ايضا
اهل للكفارة بالاطعام والاعتاق وعدم اهليته للصوم لا يمنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل التكفير
بالمال مع ان ظهاره صحيح ولانه وان لم يكن له اهلية الكفارة فله اهلية الحرمة فيصير ظهاره في حق الحرمة
لا في حق الكفارة كما اعتبر ابو ح ايلاءه في حق الطلاق ولم يعتبره في حق الكفارة قلنا هذا التعليل باطل لان
حكم الظهار في المسلم حرمة تنتهي بالكفارة ولا يمكن اثبات مثلها في الذمي فانه ليس باهل الكفارة لان
المقصود منها التطهير ومعنى العبادة غالبة فيها والكافر ليس باهل للتطهير والعبادة فلو صح ظهاره لثبت

به حرمة مطلقة لا تنتهي بالكفارة وقد كانت مقيدة في الاصل فيكون تغيير الحكم الاصل باسقاط قيد
في الفرع وهذا ليس بالحاق بل اثبات ابتداء بخلاف العبد فانه من اهل الكفارة غير انه عاجز عن التكفير
بالمال لكونه فقيرا لا يملك المال وبخلاف الايلاء لانه طلاق مؤجل والذمي من اهله ولان الحرمة باليمين مطلقة
[redacted] لا موقتة بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الحنث بخلاف الظهار ومن هنا قلنا ايضا لا يجوز
تعليل نص الربوا بالطعم في الاشياء الاربعة وهي الحنطة والشعير والتمر والملح كما علل به الشافعي وعدى
حكمها الى ما لا معيار فيه من العدديات كالتفاحة والسفرجل والى ما دون الكيل كالحفنة قلنا هذا التعليل
باطل لان حكم النص في الاشياء الاربعة تحريم مقيد بعدم التساوي في المعيار الشرعي ومتناه به
حتى لو روعي التساوي لا تبقى الحرمة في الاصل لقوله ع م الا سواء بسواء وبالتعليل بالطعم يتغير الحرمة
من المقيد الى المطلق فانه يوجب في الفرع حرمة مطلقة عن قيد عدم التناهي والتساوي وقد كانت
في الاصل مقيدة بهذا القيد اذ لا يمكن التساوي في الفرع لعدم دخوله تحت المسوي الشرعي وهو
المعيار الشرعي فيكون تغيير الحكم الاصل في الفرع بسقوط قيد فلا يصح القياس فان قيل ان بيع المغلية
بغيرها والدقيق بالحنطة حرام مع انه لا ينتهي بالكيل فيكون الحرمة فيهما مطلقة فهل هذا الا تغيير لحكم الاصل
وقد اعترفتم بحرمتهما مطلقة قلنا بطلان الانتهاء بالكيل فيهما انما جاء من صنع العبد وهو القلي والطحن
باثبات الشرع والشرع انما اثبت فيهما حرمة متناهية بالمساوات كيلا قبل القلي والطحن ثم ابطل
العبد الكيل على نفسه فلا يغير بعد اثبات الشرع متناهية قوله ولا يلحق الخطاء بالنسيان لما كان من شرط
القياس كون حكم الاصل معدى الى فرع نظير ذلك الاصل في الوصف الذي تعلق الحكم به لا في جميع الاوصاف
فانها لا توجد في غير المنصوص عليه قلنا لا يجوز تعدية حكم الناسي في بقاء الصوم الى الخاطي والمكره خلافا
للشافعي معللا بانه لما صار الناسي معذورا مع كونه عامدا في نفس الفعل عالما به جاهلا بالصوم فلان يعذر
الخاطي والمكره وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى قلنا عذرهما دون عذر الناسي فيكون تعدية الى ما
ليس بنظير الاصل وذلك لان الخاطي لا ينفك عن نوع تقصير بترك المبالغة في التحرز ولهذا وجب عليه
الدية والكفارة في القتل وكذا عذر المكره حادث بصنع العباد غير مضاف الى صاحب الحق ولهذا لا يحل
عليه الاقدام على الفطر بالاكراه ولو صبر حتى قتل يكون ماجورا والناسي عذره من قبل من له الحق اذ النسيان
منسوب الى صاحب الشرع بخلق الغفلة في العبد العبد فلا يصح الحاقهما بالناسي اصلا لا قياسا ولا دلالة
بخلاف الجماع ناسيا فانه يصح الحاقه بالاكل في عدم الافطار دلالة على ما قدمناه وكذا لا يجوز تعدية حكم التيمم
الى الوضوء في اشتراط النية فيه كما فعله الشافعي لان الفرع ليس بنظير الاصل اذ التيمم تلويث وتغيير في ذاته وانما يصير

طهارة حال ارادة الصلاة لضرورة فقد الماء والوضوء غسل وتطهير باستعمال المطهر طبعا وشرعا
قوله ولا يجوز السلم الحال ولما كان من شرط القياس ان يكون الفرع مما لا نص فيه قلنا لا يجوز تعدية السلم
المؤجل الى الحال كما فعله الشافعي معللا بان السلم المؤجل لما جاز مع ان الاجل خلاف ما يقتضيه العقد وهو
ثبوت الملك ووجوب تسليم المعقود عليه في الحال جاز السلم الحال ايضا بطريق الاولى لان اشتراط
البدل حالا تقرير لموجب العقد ولا يصلح مبطلا له قلنا هذا القياس فاسد من وجهين احدهما ما اشاره
الشارح توضيحه انه قياس مغير لنص واقع في الفرع وهو قوله عليه السلام فليسلم الى اجل معلوم فانه يدل
على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية فكان القياس تغييرا لهذا النص فيكون باطلا
فان قيل ان مخالفة المفهوم غير قادحة في صحة القياس عند الشافعي فكيف يكون باطلا قلنا لو سلم
ذلك فالاحتجاج ليس بمفهوم الغاية بل بمفهوم بلفظ الاجل فانه لفظ خاص قطعي في معناه فيكون القياس
المذكور باطلا بالضرورة واليه اشار الشارح بقوله نص في اشتراط الاجل في السلم ولقائل ان يقول فعلى
هذا يكون الاحتجاج بمفهوم الشرط ولا يقدح مخالفته ايضا في صحة القياس ايضا عند الشافعي وثانيهما
انه لم يعد كما هو في الاصل بل عدى بنوع تغيير اذ الاجل في الاصل خلف عن القدرة ووجود المعقود
عليه ليتمكن تحصيله فيه وقد سقط في الفرع وتحقيق هذا ان الشرع انما ورد بجواز السلم مؤجلا
وتعديته حكمه الى السلم الحال لا يمكن الا بتغيير حكم النص فيبطل وذلك لان من شرط جواز البيع في عامة
البياعات كون المبيع محلا للبيع بان يكون مالا مملوكا متقوما مقدور التسليم اجماعا لنهي النبي عم
عن بيع ما ليس عند الانسان والمعقود عليه في السلم غير موجود فضلا عن كونه مملوكا مقدور
التسليم فكان الاصل فيه عدم الجواز لكن الشرع جوزه رخصة بصفة الاجل باقامته مقام القدرة
ووجود المعقود عليه لكونها سببا لهما كما قام العين مقام المنفعة في عقد الاجارة فصار الاجل شرطا
لا لعينه بل خلفا عن شرط جواز العقد وهو القدرة والمعقود عليه فلم يصح التعليل على وجه
يؤدي الى اسقاط هذا الشرط والا لم يكن هذا تعدية لحكم النص بل ابطالا له واثباتا لحكم اخر في الفرع
لم يتناوله النص لانه تناول في الاصل جعل الاجل خلفا عنهما ولم يوجد ذلك في الفرع فان قيل لا نسلم صلاحية
الاجل للخلافة عن القدرة ووجود المعقود عليه فانهما جعلا شرطا على العقد والاجل يثبت بعده
اجيب بان القدرة على التسليم ووجود المعقود عليه لما امكنت في مدة من الزمان لا شك في صلاحية الخلافة وقوله فانهما
جعلا شرطا سابقا على العقد قلنا ان اردتم بالقدرة والوجود القدرة الحقيقية والوجود الحقيقي فمسلم وليس الكلام فيهما
بل الكلام في القدرة والوجود المنتقل اليها رخصة وتقدمها ممنوع وان اردتم بها مطلق القدرة والوجود فممنوع فانا

تد

قد انتقلنا الى القدرة والوجود وقت وجود توجه الخطاب بالتسليم فيراعى حصولهما وقت
وجوب التسليم ووجوب التسليم حكم العقد فثبت بعده والعقد لا ينعقد الا والاجل
الذي جعلناه خلفا عن تلك القدرة والوجود يثبت فاستوى في العقد حكمه فلا حاجة الى القدرة
قبل العقد قوله لان معناه اي معنى قوله ولا نص فيه عدم نص في الفرع دال وجود الحكم المعدى او على عدمه
قوله وبالنظر الى هذا اي الى كون معنى قوله ولا نص فيه اعم من عدم نص دال على وجود الحكم او عدمه
اورد السؤال الوارد على قولهم وان لا يغير القياس حكم النص لاشتمال قوله هذا على قولهم الذي هو مورد
السؤال اوردوا على قولهم هذا نقوضا كثيرة ذكر المص اثنان منها مع جوابهما على ما سياتي بيانها
ومنها ان قوله تع انما الصدقات للفقراء الاية يقتضي الصرف الى جميع الاصناف المذكورة فانها اضيفت اليهم
بلام التمليك فكانوا مستحقين للتمليك على صاحب المال كما اذا اوصى بثلث مال لامهات اولاده وللفقراء
والمساكين كان الثلث بينهم اثلاثا وقد ابطلتم حقهم بجواز الصرف الى صنف واحد بل الى فقير واحد بالتعليل
بعلة الحاجة لانه تغيير النص ومنها ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلاة بقوله عم لاعرابي يريد
الصلاة قل الله اكبر وانتم غيرتم هذا النص بالتعليل بالثناء وذكر الله تع على سبيل التعظيم حيث جوزتم
افتتاحها بالله اجل او الرحمن اكبر ومنها ان الشرع عين الماء لغسل الثوب النجس بقوله عليه السلام
اغسليه بالماء وانتم غيرتم هذا الحكم بالتعليل بكونه مزيلا للعين والاثر حيث جوزتم
تطهيره باستعمال سائر المايعات كالخل وماء الورد والجواب عن الاول من وجهين احدهما قد ثبت ان
الزكوة خالص حق الله تع لكونها عبادة محضة بحيث لا حق للعباد فيها فلا تجب حقا لله تع على ما زعم الخصم
اذ لا تشريك لله تع في العبادة ولا نسلم ان اللام للتمليك على ما زعم بل هو للعاقبة كما في لدوا للموت و
ابنوا للخراب فيكون معنى قوله انما الصدقات للفقراء انها تصير لهم في العاقبة بدوام يدهم فلم يكونوا
مستحقين للتمليك على صاحب المال فكان له الصرف الى من شاء من المصارف اذ ليس فيه ابطال الحق المستحق
والثاني ان الله تع اوجب الصرف الى الفقراء بعد ما صار صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء و
صيرورته صدقة انما يتحقق بعد الاداء الى الله تع والاداء الى الله تع لا يتحقق الا بقبض الفقير نيابة عن الله
تع لعدم امكان قبضه تع له بالذات فلا يكون صدقة الا بعد قبض الفقراء فلا يكون حقا لهم الا بعد قبضهم
لان حقهم في الصدقة ولا تكون صدقة الا بعد قبضهم فقبل القبض يصرف صاحب المال الى من شاء من المصارف
فلا دلالة في الاية على كون الزكوة حقهم وانما ذكر هذه الاصناف في الاية لكونهم مصارف باعتبار الحاجة لا لبيان
استحقاقهم قبل القبض والجواب عن الثاني ان التكبير ليس واجبا لعينه حتى يكون الافتتاح بغيره تغييرا للنص بل الوجوب

به تعظيم الله تع بكل جزء من البدن واللسان جزء منه فالواجب تعظيم الله باللسان بفعلها الذي
ينبئ عن التعظيم والثناء المطلق صالح له فلا تغيير فيه للنص فيكون الحاق ما ذكر بالتكبير بطريق الدلالة لا
بالقياس والتعليل والجواب عن الثالث ان استعمال الماء في ازالة النجاسة ليس بواجب لعينه كافتتاح
التكبير حتى يكون استعمال سائر المايعات تغيير النص بل المقصود التطهير والماء آلة صالحة له فباى
شيء يحصل يجوز استعماله فيكون الحاق سائر المايعات بالماء في كونها آلة صالحة للتطهير بدلالة النص لا
بالقياس والتعليل فان قيل الدلالة من دلائل الشرع فلا يثبت بها الا حكم شرعي وكون الماء آلة صالحة التطهير
ليس بحكم شرعي قلنا هذا ممنوع بل هو حكم شرعي لان المراد بكونه آلة صالحة له عبارة عن كونه
لا ينجس حالة الاستعمال في المحل وذلك حكم شرعي قوله فجوز تم القياس اى قياس بيع الحفنة بالحفنتين
على بيع المساوى بالمساوى من الطعام اى الحنطة مع وجود النص فيه وهو الحديث المذكور قوله فتقرير
الجواب توضيحه انا انما خصصنا القليل من النص المذكور بصيغته لا بالتعليل حتى يرد علينا ما ذكرتم
من تغيير النص بالقياس والتعليل لان المستثنى منه في النفي اذا كان غير مذكور لم يقدر الا من جنس
المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه من حيث الحقيقة لا يصح الا من الجنس لان الصحيح من المذهب ان المستثنى المنقطع
مجاز لا يصار اليه الا عند عدم امكان الحقيقة وقد امكن ههنا ولهذا قال محمد في الجامع لو قال ان كان في الدار الا
زيد فعبدى حر كان المستثنى منه بنو آدم ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان ولو قال الا متاع اى ثوب
كان المستثنى منه كل شيء وههنا استثنى الحال بقوله الا سواء بسواء اى حالة التساوى والمذكور في صدر
الكلام هو العين وهو الطعام واستثناء الحال من العين باطل في الحقيقة وان كان جائزا مجازا بجعله منقطعا
ولكن لا يصار الى المجاز عند امكان الحقيقة وقد امكن ههنا فدل النص على ان الاستثناء لم يقع عما تناوله
ظاهر اللفظ بل عما تضمنه من احوال البيع فوجب عموم صدر الكلام بدلالة هذا الاستثناء احوال
البيع كلها اعنى حال التساوى والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الثلثة
فاذا وجب عموم صدر الكلام هذه الاحوال الثلثة قدرناها في الصدر واستثنينا حال التساوى من تلك
الاحوال الثلثة وتلك الاحوال الثلثة لا يثبت الا في الكثير من الطعام فان المراد بالتساوى الشرعي هو المساواة
في الكيل بالاجماع والتفاضل هو فضل احد المتساويين والمجازفة عدم العلم بالمساواة والتفاضل فكان
الكيل مأخوذا في الاحوال الثلاث فدل آخر الكلام على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير حاصلا بصيغة
الاستثناء مصاحبا للتعليل لحكم آخر اعنى حرمة التفاضل في الجص لانه من المكيلات على ما سيأتى في المسئلة
الآتية لا بالتعليل ومن هذا التوضيح علم وجه تعليل الشارح كون المراد بالتسوية تسوية شرعية بقوله الا

الاسواء

الاسواء بسواء لانه لما كان مستثنى عن احوال البيع كان المراد التسوية الشرعية لان احوال البيع الشرعي
شرعي فان قيل كون سواء في معنى مساويا مجاز والاستثناء المنقطع مجاز ايضا فما وجه ترجيح احد المجازين على
الآخر على انه يجوز ان يكون المستثنى ايضا الطعام وتقديره لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا
بطعام فلا يحتاج الى تقدير الصدر عاما للاحوال المذكورة ويكون الاستثناء من الجنس اجيب عن الاول
بان جعل سواء بمعنى مساويا اكثر استعمالا من الاستثناء المنقطع وما هو اكثر استعمالا في المجاز اولى
كما قال الامام ان المجاز المتعارف اولى من الحقيقة الغير المستعملة وقد يجاب عنه ايضا بان جعل
سواء بمعنى مساويا متفق عليه بيننا وبينهم لكن هو يجعل الاستثناء منقطعا ونحن نجعله مفرغا والمفرغ
اكثر واولى من المنقطع وعن الثانى بان ذلك يستلزم المجاز وكثرة التقدير مع الركاكة في نفس العبارة
قوله في ضمان ارزاق العباد كما في قوله تع وما من دابة في الارض الا على الله رزقها قوله وانجاز العدة ارزاقهم لانه
وعد ارزاقهم بقوله وما من دابة في الارض الآية قوله وجواز الاستبدال بدلالته قلت المراد بالدلالة ههنا
هى الدلالة اللغوية لا الاصطلاحية المقابلة للعبارة فلا يرد ان الدلالة دون العبارة فلا يعارضها فكيف
يثبت بها جواز الاستبدال قوله لاثبات مثلها ظرف مستقر متعلق بمقدر اللغو متعلق بحدثت يعنى ان
بيان تلك الصلاحية الحادثة اعنى صلاحية الشاة للصرف الى الفقير قوله باطلة في الامم السالفة اى باعتبار
كون الصدقة من الاوساخ لقوله عم يا بنى هاشم ان الله تع كره لكم اوساخ الناس وفي رواية
غسالة ايدى الناس ولهذا كان تقبل القرابين في الامم السالفة بالاحراق بالنار فانها كانت تنزل في الامم
السالفة فتحرق المتقبل من الصدقات وما ذلك الا لخبثها قوله اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة
بل النص انما يدل على صلاحيتها للصرف وهو النص الوارد في وجوب الشاة قوله في حكم آخر وهو صلاحية
الشاة للصرف الى الفقير قوله غير واقع خبر بعد خبر والضمير في بسببه راجع الى التعليل قوله وهذا لا يدل
على صلاحية القيمة وكل متقوم اذ لم يثبت بعد صلاحيتها للصرف بعد ما لم توجد في الامم السالفة وانما
الثابت بالنص الدال على جواز الاستبدال هو ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه ولا يلزم منه
صلاحية القيمة او كل متقوم كما لا يلزم من قولك كل متغير حادث قولك ان العالم متغير قوله مع ما فيه
اى في التعليل يعنى ان في التعليل المذكور فائدتين احدهما اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف
والثانى الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة اعنى القيمة او كل متقوم لا المنافع كالسكنى
الفقير داره لان المنفعة لا تصلح بدلا عن العين قوله على الشاة اى على صلاحية الشاة قوله كلا الامرين
اى الثبوت ابتداء حقا لله تع وصلوحها للصرف الى الفقير ثانيا قوله انما يلزم لو لم تكن اه اذ لو كان

فى جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقير من الدراهم والدنانير لا تتعين الشاة ح بقضاء الحاجة فلا يلزم الاستبدال
قوله وجوابه ان الدراهم اه وقد يجاب عنه بانه يمكن موضع يخلو عما يصلح لايفاء حق الفقير من الدراهم والدنانير
فلو لم يثبت جواز الاستبدال بدلالة النص لاختل امر الفقراء ولم يقض حوائجهم وباب يقال ان اجناس الزكاة لا تخرج
عن النقدين والابل والبقر والغنم اذ زكوة مال التجارة يجب فى القيمة بالاتفاق ومعلوم ان جميع حوائج الانسان لا تندفع
بعين هذه الاشياء فينتظم الاستبدال كما فى الجنس الواحد وههنا اعتراضات اخر تركها الشارح منها ان الفقير
يبيع الشاة ويشترى ما يحتاج اليه من غير لزوم الاستبدال ومنها ان البدل لا يدفع جميع حوائجه ايضا
فنى البدل ما فى الاصل ومنها لا نسلم ان حكم النص صلاحيتها للصرف الى الفقير بل حكمه انه متعين للصرف
اجيب عن الاول بانه يحقق ما ذكرناه فان كلامنا فى انه اذا اخذ الشاة كان قابضا حقه من حيث انه مال
مطلق صالح لقضاء الحوائج لا من حيث انها شاة وعن الثانى بان البدل مطلق المال وهو صالح لدفع حوائج
من حيث ان كل فرد منها يدفع بالمال المطلق فيكون مطلق المال دافعا للحوائج من هذا الوجه وعن الثالث
بانه قد اقيم الدليل ان حكمه ما ذكرناه لا تعين الصرف قوله واما ركنه اه قيل ركن الشئ فى اللغة عبارة عن
جانبه الاقوى وفى اصطلاح الفقهاء ما لا وجود لذلك الشئ الا به ونوقض بالقاضى والعلة والشرط
فان التخلص القياس لا يوجد بدون القاضى والمعلول بدون العلة والمشروط بدون الشرط وليست
باركان وقيل ركن الشئ ما لا يبقى ذلك الشئ عند توهم انتفائه ونوقض بمثل ما ذكر فى الاول وبمحال التصرفات
الشرعية وبالايمان فى العبادات فانه بتوهم انتفائها لا تبقى التصرفات فان البيع لا يبقى بتوهم انتفاء المبيع
وبتوهم انتفاء الايمان بالارتداد لا تبقى العبادات ومع هذا ليس شئ من ذلك ركنا فى التصرفات والعبادات
وقيل ركن الشئ ما يقوم به ذلك الشئ واعترض عليه بانه تعريف بالمفرد مثل تعريف الانسان بالناطق فمن
جوز التعريف بالمفرد فلم يحتج الى معذرة ومن انكره فذا ان يقول الشئ المطلوب تصوره بذلك التعريف يجب
ان يكون متصورا بوجه ما لامتناع طلب تصور المجهول المطلق ولا بد من تصور يستفاد به التصور المطلوب
وذلك التصور غير التصور بوجه ما والتصور بوجه ما مدخل فى التصور المطلوب فوجب تحقق التصورين
فى حصول التصور المطلوب فلا يحصل التصور المطلوب بمفرد بل لا بد له من تصورين وتعريف المص لا ينطبق
على شئ من هذين التعريفين لانه عرفه بالجزء الداخل فى حقيقة الشئ بل هو مبنى على ما ذكره بعض المحققين
من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع قال فخر الاسلام ركن القياس ما جعل علما
على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له فى حكمه بوجوده وقال فى موضع اخر اما الحكم الثابت
بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأى على احتمال الخطاء وهذا

صحيح

صحيح فى ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه والقياس هو التعليل اى تبيين علة الاصل ليثبت الحكم
فى الفرع ولا يخفى عليك ان كلام فخر الاسلام يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشئ على ما اشار
اليه فى الميزان حيث قال ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر فى اثبات الحكم فى الاصل وما سواه مما يتوقف
عليه الحكم شرائط لا اركان وثانيهما ان يراد بالركن جزء الشئ على ما ذهب اليه بعض المحققين واختاره الشارح
من ان اركان القياس اربعة وعلى هذا يكون العلة من اجزاء القياس لا تمام ماهيته قوله اما الاصل فالمحل المشبه به
هذا بيان لما صدق عليه الاصل لا تعريفه والا فالاصل هو ما يبتنى عليه غيره قوله وقيل دليله اى دليل الاصل
كحديث الربوا وفيه اشارة الى الفرق بين الدليل والعلة فانه جعل ذكر الجامع فى مقابله والمراد بالجامع هو العلة
وبيان الفرق ان الدليل اسم لما يظهر به المدلول كالعلم بحدوث العالم الحاصل من قولنا لانه متغير وكل متغير
حادث وكالعلم الحاصل بوجود النار من وجود الدخان والعلة ما ثبت به المعلول فكان اعم من الدليل
فكل علة دليل من غير عكس قوله لا دليله اى لا دليل الفرع لان دليل الفرع هو عين القياس لان حكمه ثابت بالقياس
فلا معنى لجعله من اجزائه والا يلزم كون الشئ جزء لنفسه قوله فما جعل علما اختلفوا فى تعريف العلة قال بعضهم
هى المعرف اى العلامة الدالة على وجود الحكم وقالوا ان العلل الشرعية كلها معرفات لا تأثير لها اصلا لان المؤثر
فى الاشياء كلها هو الله تع واعترض عليه بالنقض بالعلامة فانها يصدق عليها ذلك التعريف فلزم ان لا يبقى فرق
بين العلة والعلامة مع ان الفرق بينهما ثابت بالاتفاق لان الاحكام الشرعية بالنسبة الينا مضافة
الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل لا الى العلامات كالرجم فانه لا يضاف الى الاحصان لانه علامة
بل يضاف الى الزنا وقال بعضهم العلة هى المؤثر فى الحكم وقالوا المراد بالمؤثر ما به وجود الشئ كالشمس
للضوء والنار للاحراق واعترض عليه بان العلة ليست بمؤثرة بل المؤثر فى الحقيقة هو الله تع والعلل الشرعية
كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث واجيب عنه بوجهين الاول ان المراد بالحكم المصطلح
ما هو اثر حكم الله تع القديم فان ايجاب الله تع قديم والوجوب حادث والمراد من المؤثر فى الحكم ليس انه
مؤثر فى الايجاب القديم بل فى الوجوب الحادث بمعنى ان الله تع رتب بايجابه القديم الوجوب على امر
حادث يسمى بالعلة كالدلوك للصلاة والقتل للقصاص والاحراق للنار ولا وعلى هذا لا فرق بين العلل العقلية
والشرعية وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية ايضا كذلك وهم المعتزلة
فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تع الاحراق فكذلك القتل العمد بغير حق علة
لوجوب القصاص بمعنى ان العقل يحكم بوجوبه عند ذلك القتل من غير توقف على ايجاب الله تع وكل من
جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشئ فيخلق الاحراق

عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية ايضا كذلك يعنى انه يخلق الاحكام عقيب وجود
اسبابه بطريق جرى العادة فان المتولدات بخلق الله تع عند اهل السنة الثانى ان المراد انها مؤثرة بالنسبة
الينا فان الاحكام كلها تضاف الى العلل والاسباب فى حقنا فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب
الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان المقتول ميتا فى الحقيقة باجله وقال بعضهم العلة هى الباعث لا
على سبيل الايجاب اى الباعث للشارع على شرع الحكم كالقتل العمد فانه باعث للشارع على شرع القصاص صيانة
للنفوس كان الاكرام فى قولك جئتك لاكرامك باعث على المجئ واحترزوا بقولهم لا على سبيل الايجاب عن مذهب
المعتزلة فان العلة عندهم توجب على الله تع شرع الحكم ونحن نقول لا ايجاب ولا وجوب على الله ثم فسروا
الباعث بما يكون مشتملا على حكمة مقصودة للشارع فى شرعه الحكم من جلب نفع الى العباد او دفع ضرر
عنهم وقالوا وهذا التعريف مبنى على ان افعال الله تع معللة بمصالح العباد حملا للحكمة فى تعريف الباعث
على مصلحة العباد ثم اختلف القائلون بانها معرفات اى علامات على وجود الحكم فقال بعضهم انها علامة
على وجود الحكم فى الفرع فقط وقال بعضهم انها علامة على وجوده فى الفرع والاصل معا على ما سيأتى بيانه
فالمص رحمه الله اختار هذا القول اى بانها معرف وقال ما جعل علما على حكم النص ثم قال فان المؤثر فى
الحقيقة هو الله تع اشارة الى رد القائلين بانها هى المؤثر فى وجود الحكم لكن يرد عليه النقض المذكور من دخول
العلامة فى تعريف العلة ويرد عليه ايضا ان قوله وهذا مبنى على ان افعال الله تع معللة بالحكم والمصالح
ليس على ما ينبغى بل لا يكاد يصح لان المبنى على هذا ليس تعريف العلة بما جعل علما بل تعريفها بالباعث
بمعنى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع على ما صرحوا به فان قيل ان هذا اشارة الى قوله فان المؤثر
هو الله لا الى تعريف العلة قلنا هذا ايضا ليس مبنيا على ذلك فان قيل انه لم يرد بكونه علما على حكم النص
كونه معرفا محضا عليه بل مراده انه علم عليه بالنسبة الى الله تع ومؤثر بالنسبة الينا على ما اشعر
به لفظة فى الحقيقة فى قوله فان المؤثر فى الحقيقة هو الله ونطق به قوله الاتى النصوص معللة بعلل هى امارات
لايجاب الله تع الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة الينا فى وجوه التعريف المذكور الى التعريف
بالمؤثر لان مرادهم بالمؤثر هو المؤثر بالنسبة الينا على ما ذكرناه فى الجواب الثانى ثم واما بالنسبة
الى الله تع فهى امارات لا مؤثرة عند اصحاب هذا التعريف فح لا يرد عليه النقض بالعلامة كما ورد
على القائلين بانه المعرف قلنا هذا مع كونه خلاف المتبادر من كلامه لا يندفع به الايراد الثانى اعنى
ان قوله وهذا مبنى ليس على ما ينبغى بل لا يكاد يصح نعم لو حمل على التعريف بالباعث بان يقول مراده بالعلامة
ليس العلامة المجردة كما سيأتى فى اخر كلامه بل مراده الباعث لشرع الحكم يندفع عنه الايرادان معا لكن قوله

فان

فان المؤثر فى الحقيقة هو الله لا يناسبه قلت الحق ان لفظة هذا اشارة الى العلة مع قطع النظر عن تعريفها
اى القول بالعلة فى الاحكام الشرعية مبنى على ان افعال الله تع معللة بالحكم فان تعليل حرمة الخمر وما قيس
عليه بالعلة كالسكر فيهما انما يستقيم على ذلك والا فلا يصح التعليل فح يصح كلامه قوله ففيه اى فى التعريف
المذكور اما كونه ردا على المعتزلة فظاهر لانهم يقولون ان العلل الشرعية مؤثرات حقيقية لا علامة
واما على بعض الاشاعرة ففيه نظر لانهم لما قالوا ان افعال الله تع ليست معللة اصلا لزمهم القول بان العلل
الشرعية امارات لا مؤثرات فكيف يصح الرد عليهم بالتعريف المذكور وانما يصح الرد عليهم ان لو عرفوا
العلة بالمؤثر او بالباعث بالمعنى المذكور او كان الضمير راجعا الى العلة لا الى تعريفه قلت الظاهر انه راجع
الى العلة وكذا لفظة هذا والا فكلامه لا يستقيم قوله عند الظاهر انه ظرف مستقر متعلق بالقصاص والضمير
راجع الى القاتل لا ظرف لغو متعلق بتعالى على ان يكون الضمير راجعا الى كون العمد العدوان موجبا قوله
بطلان الاصل وهو قولهم بالوجوب على الله تع بيان بطلانه ان الواجب اما عبارة عما يستحق تاركه
الذم او عما تركه مخل بالحكمة او عما قدره الله تع على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان جائز الترك
فى نفسه والكل محال على الله تع اما الاول فلانه تع مالك مطلق وله التصرف فى ملكه كيف شاء فلا يتوجه
اليه الذم فى فعله اصلا بل هو المحمود فى كل افعاله واما الثانى فلانه الحاكم المطلق على الكل وجميع
افعاله سواء كان فعل ايجاد او فعل ترك لا يخلو عن الحكم والمصالح وان لم نعلم تفاصيله
فلا يتصور منه ما تركه مخل بالحكمة واما الثالث فلانه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تع
فهو ينافى ما صرح به فى تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فات معنى الوجوب اذ ح يكون
محصله ان الله تع لا يتركه على طريق جرى العادة وذلك ليس من الوجوب فى شئ بل يكون اطلاق
الوجوب عليه مجرد اصطلاح قوله بطلان الفرع وهو كون العلل الشرعية مؤثرات حقيقية
قوله قالوا افعال الله تع ليست معللة بالاغراض اختلفوا فى قولهم هذا فى موضعين الاول فى ان
مرادهم بالمسلوب هو الوجوب او الجواز فقال بعضهم مرادهم سلب وجوب التعليل لانه فى
مقابلة مذهب المعتزلة وهم يقولون بالوجوب واليه ذهب الامدى حيث قال مذهب اهل
الحق انه لا يجب رعاية الغرض فى فعل الله تع وقال بعضهم مرادهم سلب الجواز اى لا يجوز ان
يفعل الله شيئا لغرض على ما صرح به فى المحصل وقال فى شرح المواقف قالوا لا يجوز تعليل افعال
الله تع بشئ من الاغراض والعلل الغائية واليه ذهب صاحب اللباب حيث قال يمتنع ان
يعلل افعال الله تع واحكامه وفى الكرمانى والصواب هو القول الاول لان قاعدة عدم وجوب

الشيء عليه تع يقتضى سلب الوجوب عليه اى لا يجب تعليله ولا ترك تعليله يعنى لو كان
المسلوب جواز التعليل لكان ترك التعليل واجبا فيلزم الوجوب على الله تع وذلك باطل فيكون
المراد سلب الوجوب لا الجواز الثانى فى ان هذا السلب عام فى جميع افعاله اولا ففى شرح
المقاصد ما ذهب اليه الاشارة ان افعال الله تع ليست معللة بالاغراض يفهم من بعض ادلتهم
عموم السلب ونفى اللزوم بمعنى انه يمتنع ان يكون شيء من افعاله معللا بالغرض ومن بعضها
سلب العموم ونفى اللزوم بمعنى ان ذلك ليس بلازم فى كل فعل فمن الاول وجهان احدها
لو كان البارى فاعلا لغرض لكان ناقصا فى ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا بد فى
الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال لا يقال لعل الغرض يعود
الى الغير فلا يتم الملازمة لانا نقول حصول ذلك الغرض للغير لا بد ان يكون اصلح للفاعل من
عدمه والا لم يصلح غرضا لفعله ضرورة وح يكون الالزام ورد بمنع الضرورة بل يكفى مجرد
كونه اصلح للغير وثانيها لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعل البارى لما كان حاصلا ابتداء
بل بتبعية ذلك الفعل وتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد
اليه تع ابتداء من غير ان يكون البعض اولى [illegible] بالغرضية والتبعية من البعض ومن
الثانى وجهان انه لا بد من انقطاع السلسلة الى ما يكون غرضا ولا يكون ذلك لغرض شيء
اخر والا لتسلسل الاغراض الى غير النهاية فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه لان ما ينتهى
اليه سلسلة الاغراض ليس لغرض وثانيهما ان مثل تخليد الكفار فى النار لا يعقل فيه نفع
لاحد حتى يكون غرضا والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم و
المصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص
ايضا شاهدة بذلك كقوله تع وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فلما قضى زيد
منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج ولهذا كان القياس حجة واما تعميم ذلك
بان لا يخلو فعل ما من افعاله عن غرض فمحل بحث انتهى فظهر منه ان منشاء الاختلاف الاول هو
ادلتهم المذكورة واعترض بعض المحققين على ما ادعاه العلامة التفتازانى من قوله والحق بانه
ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكمة علة غائية وغرضا باعثا فلا شيء من افعاله واحكامه
معللا بهذا المعنى وان اراد ترتبها على الافعال والاحكام فكل افعاله واحكامه كذلك غاية الامر
ان بعضها ما يظهر علينا وبعضها مما يخفى الا على الراسخين فى العلم بنور من الله اذا عرفت هذه

المقالات

المقالات فمعنى قول الشارح افعال الله ليست معللة اصلا لا شيء من افعاله معللة
بالاغراض بمعنى السلب الكلى بقرينة استدلاله بقوله لاستلزامه الاستكمال بالغير على ما ذكره العلامة
التفتازانى لكنه يرد عليه انه ح لا يظهر وجه رد هذا القول بما ذكر من ان افعال الله تعالى
معللة بالحكم والمصالح اذ لا يلزم من عدم كونها معللة بالاغراض عدم كونها معللة بالحكم والمصالح
ولا من كونها معللة بالحكم والمصالح كونها معللة بالاغراض حتى يظهر وجه الرد لجواز ان لا يعلل
بالاغراض ويعلل بالحكم والمصالح اذ ليس معنى كونه معللا بالحكم والمصالح كون تلك الحكمة و
المصلحة علة غائية وغرضا باعثا للفاعل على الفعل على ما هو معنى الغرض حتى يلزم من انتفاء
احدهما انتفاء الاخر ومن وجوده وجوده ويظهر وجه الرد بل معناه ان افعاله لا تخلو عن
الحكمة والمصلحة بل كل افعاله يترتب عليها الحكمة والمصلحة البتة كانه اودع فيها الحكمة
والمصلحة والمنفعة فان قيل يجوز ان يكون معنى قوله افعال الله تع ليست معللة اصلا
لا بالحكم والمصالح بالمعنى المذكور ولا بالاغراض على ان يكون لفظة اصلا متعلقة بقوله معللة
فيستقيم الرد قلنا نعم لكن الاشاعرة لم يقل هذا بل قالوا انها ليست معللة بالاغراض
لانهم لم ينكروا عدم خلو افعال الله تع عن الحكم والمصالح قوله حكما ومصالح فيه ان تلك الحكمة
والمصلحة ان كانت مصلحة نفسه فيلزم المحذور المذكور اعنى الاستكمال بالغير وان كانت مصلحة
للعباد فحصول تلك المصلحة للعبد لا بد ان يكون اصلح لله تع من عدمه والا لم يصلح مصلحة لفعل
العبد فيلزم المحذور المذكور ايضا قوله امارات لايجاب الله تع اذ لا احتمال لان تكون مؤثرة
فى ايجاب الله تع لانه قديم والعلل حادثة والحادث لا يؤثر فى القديم قوله اذ المراد منها اى من العلة
قوله والا لم يبق فرق وايضا يلزم الدور وذلك لان العلة لو كانت امارة مجردة لم يكن لها
فائدة سوى تعريف الحكم فيتوقف الحكم عليه والحال ان العلة يتوقف معرفتها على الحكم لكونها
مستنبطة منه فيلزم الدور وهذا لان الكلام فى العلة المستنبطة من حكم الاصل لا
العلة المنصوصة لان العلة لو كانت منصوصة لكان المعرف للحكم هو ذلك النص لا العلة
قوله فانه لما كان الضمير راجع الى العلة والتذكير باعتبار لفظة ما الموصول قوله حتى تجب
الزكاة فى الحلى اى من الذهب والفضة لوجود الثمنية فيه وهى العلة فى الاصل اعنى المضروب
من الذهب والفضة وهى صفة لازمة له بحيث لا ينفك عنه بحال لكونها خلقا ثمنا هذا عندنا
وللخصم ان يقول لا نسلم ان الزكاة تعلقت فى الاصل بكونه ثمنا بل بكونه مال التجارة فان

الدرهم والدنانير اذا استعملت حليا لم يجب فيهما شئ عندنا لعدم مال التجارة فكانت
العلة في الاصل مال التجارة وهو وصف عارض يتصل به من قبلنا فاذا جعل حليا سقط هذا
الوصف فسقطت الزكاة كما اذا جعلت السائمة علوفة اجيب عنه بعدم الفرق بين قولنا
ثمن وبين قولنا هو مال التجارة اذ التجارة تكون بالاثمان والاستعمال لا يخرج عن كونه نصابا
لانه بالثمنية لا بالاستعمال فثبت ان الثمنية التي بها صار بسبب الذهب والفضة نصابا
صفة لازمة قوله والربوا عند الشافعي فان الشافعي علل بالثمنية في باب الربوا وبمال التجارة
في باب الزكاة قلنا انه تعليل بعلة قاصرة فلا يصح بخلاف تعليلنا بالثمنية في الزكاة لانها
متعدية الى الحلي قوله فانها قد تباع وزنا يعني انه وصف عارض يختلف باختلاف الناس
في الاماكن والازمان قد تباع في بعض الازمان والاماكن جزافا وقد تباع وزنا فلا يكون
لازما له قوله كالطوف جعل علة لسقوط النجاسة في الهرة وسواكن البيوت قوله
كالقدر والجنس جعل علة في الاشياء الستة قال في الكشف والتقرير المراد من الجلي هنا
المعنى القياسي ومن الخفي المعنى الاستحساني وقيل التعليل بالوصف الخفي مثل تعليل
ثبوت الحكم برضا العاقدين لا يجوز لان الوصف المعلل به معرف للحكم الشرعي الذي هو خفي
فلا بد ان يكون جليا لان الخفي لا يعرف الخفي واجيب بان الوصف وان كان خفيا لكنه
بدلالة الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والقبول على الرضا او بدلالة التاثير صار
من الاوصاف الظاهرة فيجوز التعليل به قوله وهذا اسم ووصف يشير الى ان هذا الحديث
مثال للوصف العارض والاسم معا كما ان تمثيل الوصف العارض سابقا بالكيل يشير الى مغايرتهما
يعني ان تعليل النبي عم لانتقاض الطهارة باسم الدم يدل على اعتبار صفة النجاسة
اي الدم وبالانفجار يدل على اعتبار صفة الخروج [redacted] فتعلق الانتقاض بهذين
الوصفين في هذه المادة لكن هذا مبني على كون سؤال المرأة المستحاضة عن انتقاض الطهارة
لا عن وجوب الاغتسال وعدم سقوط الصلاة بكل من الدم والانفجار ولا بمجموعهما بل العلة
فيهما كون الدم في الوقت قال في الكشف نقلا عن القواطع ان الاسم اذا جعل علة فان
كان [redacted] مشتقا من فعل كالضارب والقاتل يجوز ان يجعل علة لان الافعال يجوز ان تجعل علل
في الاحكام وان لم يكن مشتقا فان كان علما كزيد وعمرو لا يجوز التعليل به لعدم لزومه وجواز
انتقاله وانما يوضع موضع الاشارة وليست الاشارة بعلة فكذا الاسم القائم مقامها وان

كان

كان اسم جنس كالرجل والمرأة والبعير والفرس فمن الاصحاب من جوز التعليل به للزومه
ومنهم من لم يجوز وهو الصحيح لان التعليل بالاسامي يشبه التعليل بالطرد وهو فاسد بخلاف
الاسامي المشتقة فان التعليل فيها بموضع لا بنفس الاسم انتهى والشارح رحمه الله جزم
بصحة التعليل باسم الجنس ثم قال والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه
لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات اشارة الى دفع ما يقال انهم قد صرحوا
بان التعليل باسم الخمر لا يجوز على ما تقدم في الكتاب ايضا فما الفرق بينه وبين ما نحن فيه
حيث جوزتم التعليل باسم الدم دون اسم الخمر ووجه الدفع ان التعليل هناك لتعدية
اسم الخمر الى النبيذ ثم ترتيب الحرمة على الاسم فيكون قياسا في اللغة فلا يجوز والتعليل ههنا
بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا بمجرد الاسم فيكون بالوصف حقيقة فيصح هكذا ذكره
محققي مشايخنا واعترض عليهم انهم ان عنوا بتعليل الحكم بالاسم تعلقه بعين الاسم فلا يصح
لان الاسم ثبت بوضع ارباب اللغة فيختلف باختلافها حتى لهم ان يسموا الخمر باسم اخر
وان عنوا به المعنى القائم بالذات الذي استحق به الاسم وهو كون المايع من ماء العنب
بعد ما غلا واشتد في اسم الخمر فهذا مسلم ولكن حينئذ يكون هذا تعليقا للحكم بالمعنى لا بالاسم
كذا ذكره في الميزان وبهذا ظهر صحة القول بعدم جواز التعليل بالاسم على ما ذكره صاحب
القواطع قوله ويكون حكما من احكام الشرع اختلفوا في جواز تعليل الحكم الشرعي
بالحكم الشرعي اي في جواز ان يكون ما جعل علما على الحكم الشرعي حكما شرعيا فذهب جمهور
الاصوليين الى جوازه ومنعه بعضهم مستدلين بوجهين احدهما ان الحكم الذي فرض علة
ان كان متقدما على الذي فرض معلولا لزم تخلف العلة عن المعلول وذا لا يجوز وان كان
متأخرا عنه لزم تأخر العلة عن المعلول وذا لا يجوز ايضا وان كان مقارنا معه فليس احدهما
اولى من الاخر بان يكون علة نعم لو دل دليل خارجي على كون احدهما علة لا الاخر لجاز ذلك
ولكن العبرة في الشرع للغالب فلا يعتبر هذا الاحتمال في مقابلة احتمالات عدم الجواز اعني
الاحتمالات الثلاث وثانيهما ان شرط العلة التقدم على المعلول وتقدم احد الحكمين على الاخر
غير معلوم فلا يجوز واستدل الجمهور بالنقل والعقل اما النقل فبقوله عم للخثعمية حين سألته عن
الحج ارأيت لو كان على ابيك دين وجه الاستدلال به ظاهر في كلام الشارح وبقوله عم في حرمة
الصدقة ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه والحرمة من الاحكام الشرعية واما

المعقول فلان العلة ان جعلت بمعنى الامارة فلا امتناع في ان يجعل الشارع حكما علما على حكم اخر بان
يقول اذا احرمت كذا او اوجبت كذا فاعلموا انى حرمت كذا واوجبت كذا وان جعلت بمعنى الباعث
فلا امتناع ايضا في ان يكون ترتيب احد الحكمين على الاخر مستلزما لحصول مصلحة لا يحصل من احدهما
بانفراده والجواب عن مستند الامدى انا لا نسلم تخلف العلة عن المعلول على تقدير التقديم لان الحكم لم يكن علة
بذاته بل بجعل الشارع اياه علة بعد ان الحكم الاخر به ولا نسلم ايضا عدم صلاحية المؤخر للعلية
لان المؤخر يصلح ان يكون معرفا للمتقدم وعلامة عليه ومعنى العلة هو المعرف ولقائل ان يقول معنى
كونه معرفا انما هو بالنسبة الى اسم تع واما بالنسبة الينا فهو المؤثر على ما تقدم وح لا بد ان يكون
مقدما على المعلول ويمكن ان يجاب عنه بان كونه مؤثرا بالنسبة الينا ليس بالذات بل بجعل الشارع
اياه مؤثرا ولا اعتبار بتقدم المعلول عليه قبل جعل الشارع المؤخر علة له وبعد جعله علة لم يوجد
التقدم ولا التأخر ولا نسلم ايضا ان التقدم شرط العلية على ما بين في محله ولا نسلم ايضا عدم الاولوية
على تقدير المقارنة اذ الكلام فيما اذا كان احد الحكمين مناسبا للعلية للحكم الاخر من غير عكس وذهب
ابن الحاجب في المختصر الى انه الحكم الذى فرض علة ان كان باعثا على حكم الاصل لتحصيل مصلحة يقتضيها
حكم الاصل جاز كما يقال في بطلان بيع الخمر علة النجاسة لمناسبتها المنع من الملابسة تكميلا لمقصود
البطلان وهو عدم الانتفاع والنجاسة حكم شرعى واما ان كان لدفع مفسدة يقتضيها حكم الاصل
فلا يجوز لان الحكم الشرعى لا يكون منشاء مفسدة مطلوبة الدفع والا لم يشرع ابتداء واعترض
الشارح العلامة على عدم الجواز في الشق الثانى بانه انما يصح لو لم يشتمل الحكم الشرعى الذى فرض
علة على مصلحة راجحة وعلى مفسدة مرجوحة تدفع بحكم اخر ليبقى المصلحة الراجحة خالصة مثاله
شرع حد الزنا لحفظ النسب وهى مصلحة عظيمة والحد حد ثقيل دائر بين رجم المحصن و
بين جلد وتغريب عام في غير المحصن وفي كثرة وقوع ذلك الحد الثقيل مفسدة قليلة وهى اتلاف النفوس
والايلام بها فشرع المبالغة والاحتياط في طريق ثبوته وهى شهادة الاربع دفعا للمفسدة القليلة فوجوب
الحد المفضى الى كثرة الاتلاف والايلام حكم شرعى معلل بوجوب الاربع في الشهادة دفعا لتلك المفسدة
القليلة وهى كثرة الاتلاف ليبقى مصلحة حفظ النسب خالصة وهى مصلحة عظيمة فظهر منه ان المختار
ما ذهب اليه الجمهور لا ما اختاره ابن الحاجب من التفصيل المذكور قوله ويكون مركبا اختلف في
جواز ان يكون ما جعل علة على حكم شرعى حكما شرعيا مركبا من اوصاف متعددة بمعنى انه لا بد
لثبوت الحكم من اجتماع تلك الاوصاف حتى لو كان كل يعمل في الحكم بانفراده كاجتماع البول والغائط

والمذى

والمذى والرعاف فان كل واحد مستقل في اثبات حكم الحدث لا يكون ذلك مما نحن فيه فذهب بعض
الاصوليين منهم الاشعرى وبعض المعتزلة الى عدم جواز ذلك بل التعليل لا يكون الا بوصف واحد
لا تركيب فيه واستدلوا عليه بوجهين الاول انه لو صح تركب العلة من الاوصاف لكانت العلية صفة
زائدة على مجموع الاوصاف واللازم باطل اما الملازمة فلانا نعقل مجموع الاوصاف ونجهل كونها علة
والمجهول غير المعلوم فيكون العلة زائدة واما بطلان اللازم فلان صفة الكل ان لم تقم بشئ من اجزائه فليست
صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمفروض خلافه واما بجزء واحد فيكون العلة
هى هذا الجزء فقط دون مدخل من الجزء الاخر والمفروض خلافه واما بالمجموع من حيث المجموع فان لم يكن
له جهة وحدة فظاهر انه لا يجوز اذ لا شئ هنا سوى الاوصاف المتعددة فالعلة اما كل جزء او جزء
واحد وكلاهما خلاف المفروض وان كانت له جهة وحدة ننقل الكلام الى تلك الجهة ونقول اما واحدة
بالوحدة الحقيقية وهو خلاف المفروض واما بالوحدة الاعتبارية فيتسلسل وايضا انها لو قامت
بالمجموع لزم ان يثبت لكل واحد من الاوصاف جزء من تلك العلية وهو فاسد الثانى لو كانت العلة
مركبة من اوصاف متعددة لزم ان يكون عدم كل جزء منه علة لعدم صفة العلية لانتفائها بانتفاء
كل جزء من المركب لانها تنتفى بانتفاء المركب والمركب ينتفى بانتفاء كل جزء منه لكن اللازم باطل لانه يلزم
نقض علية عدم كل جزء لعدم صفة العلية لتحقق عدم الجزء بدون عدمها لانه لو عدم جزء ثان بعد انعدام
جزء اول لزم عدم العلية بانعدام الجزء الاول ولا ينعدم العلية بعدم الجزء الثانى لاستحالة تجدد عدم المعدوم
لا ينعدم وذهب الجمهور الى جوازه مستدلين بالوقوع على الجواز فان النبى عم علل في المستحاضة
بالمركب حيث اعتبر لهم الدم وصفة الانفجار وبان ما يثبت به كون الوصف الواحد علة يثبت به كون
المركب ايضا علة من نص او مناسبة او شبه او سبر فكما جاز ذلك جاز هذا ايضا واجابوا عما ذكره
المانعون اولا بان ما ذكرتم لو صح لزم سد باب القياس واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلانه يفضى الى ان لا يكون الوصف المفرد علة ايضا لانا نعقل الوصف المفرد ولا نعقل كونه علة الا
بدليل من اطراد او تأثير او غيرهما والمعلوم غير المجهول فما فرضناه علة لا يكون علة هذا خلف
ولا يوجد القياس الا بجعل الوصف علة واما بطلان اللازم فبالاتفاق وبانه لا امتناع في حصول الصفة
للمجموع من حيث هو مجموع من غير نظر الى الافراد لانه من حيث هو مجموع شئ واحد على ان ما ذكرتم
ينتقض بالحكم على المتعدد من الالفاظ والحروف بانه خبر او استخبار ونحو ذلك من اقسام
الكلام لان كونه خبرا زائد عليه ثم اما ان يقوم كونه خبرا بكل حرف او بمجموع الحروف الى اخر ما ذكرتم

في الدليل والتحقيق في الجواب ان معنى كون مجموع الالفاظ علة هو ان الشارع قضى بالحكم عند
رعاية ما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليس ذلك صفة لها حقيقية فضلا عن كونها صفة
زائدة ليلزم ما ذكروه بل هو اعتباري يجوز التسلسل فيه وعما ذكروه ثانيا بانا لا نم انه لو كان
المركب علة لزم ان يكون عدم كل جزء منه علة لعدم صفة العلية وقوله لانتفاء صفة العلية اه
قلنا ذلك مسلم ولكنه يجوز ان يكون شرطا فان الشيء قد ينتفي بانتفاء شرطه قوله ويكون منصوصا
اي ثابتا بالنص سواء كان مذكورا في النص كالطوف المذكور في قوله عم انها من الطوافين
وكالقدر والجنس في قوله عم كيلا بكيل او غير مذكور في النص نحو رخص في السلم فانه معلل بفقر
واحتياج وذلك غير مذكور في النص اي المنصوص عليه لان الفقر معنى في العاقد لا في السلم لكنه ثابت
بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه مقتض عاقدا والفقر صفته فيكون ثابتا باقتضاء النص
والاول صحيح بالاتفاق واختلف في الثاني منعه العراقيون من اصحابنا لاشتراطهم قيام العلة
بمحل الحكم لا بغيره اعتبارا بالعلل العقلية فان الوصف القائم في محل يستحيل ان يكون علة لشيء
في محل اخر وجوزه الشافعي ومشايخ ما وراء النهر من اصحابنا بعدم اشتراطهم ذلك مستدلين بان
البيع والنكاح والطلاق ونحوها علل لثبوت الاحكام في المحال وهذه العلل قائمة بالبايع والناكح
والمطلق قوله معلولة الاولى ان يقول معللة قوله بجميع الاوصاف وذلك بان يجعل الكل علة للحكم
قوله لانها اي جميع اوصاف الاصل لا توجد في الفرع فينسد باب القياس قوله وبكل وصف اي كل
وصف صالح للعلية واضافة الحكم اليه يفضي الى التناقض اي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف الصالحة
لاضافة الحكم اليها متعد وبعضها قاصر على ما سيأتي فيتناقض واما التعليل بكل وصف على الاطلاق
صالحا كان للعلية او لا فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من [illegible] شيئين الا وبينهما مشاركة
في وصف ما وانما لم يتعرض لهذا القسم لظهور بطلانه اذ يلزم منه جواز القياس بين جميع الاشياء قوله
من حيث الاظهار متعلق بلا يضاف لان حكم الفرع يضاف الى النص من حيث الاثبات قوله لا الحكم الاصل هذا
ظاهر في ان العلة امارة على الحكم في الفرع دون الاصل على ما تقدم انفا قوله بكل وصف اي بكل وصف يمكن
ان يصلح للعلية قوله لانه اي لان هذا التناقض من جملة الموانع التي استثنيناه بقولنا الا لمانع قوله لا بكل
وصف صالح ولا بكل وصف مطلقا ولا بجميع الاوصاف من حيث الجميع ولا بالبعض المطلق كما سبق بل بالبعض الممتاز
عن غيره بالدليل قوله ولا يشتغل بكون النص معللا اي كما اشتغل اصحاب المذهب الاتي قوله هو الاخالة
واعلم ان اكثر الشافعية وبعض اصحابنا عدوا الاخالة والتقسيم من مسالك العلة اي ما يعرف به كون

الوصف علة اما الاخالة فعلى ما ذكره ابن الحاجب هي المناسبة ويسمى بتخريج المناط اي تنقيح
ما علق الشارع الحكم به وما له على ما ذكره العلامة التفتازاني الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة و
هي اما الوصف الفارق اي الذي يوجد في الاصل دون الفرع او المشترك اي الذي يوجد فيهما لكن الفارق
ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علته مثل ان يقال العلة في حرمة الخمر اما كونه من ماء
العنب او مسكرا والاول لغو في الشرع فثبت ان علتها هو الاسكار وهو متعد الى النبيذ فيحرم
ايضا وفرق الغزالي بين تخريج المناط وتنقيحه حيث قال ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اي علته
اما ان يكون في تحقيقها او تنقيحها او تخريجها اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود
العلة في احاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج
به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل
النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما تبين في قصة
الاعرابي الذي واقع امرأته في نهار رمضان انه لا مدخل في وجوب الكفارة له لكونه ذلك الشخص
ولا كونه من الاعراب ولا كون رمضان تلك السنة الى غير ذلك من الاوصاف التي لا اعتبار لها
في الشرع للعلية حتى يتعين وطء المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به
اكثر منكري القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص
او الاجماع دون علته كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين
الاولين ولهذا انكره اكثر اصحابنا ولم يذكره المص ايضا واما التقسيم فهو حصر الاوصاف الموجودة
في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها ليثبت علية الباقي مثل ان يقول في
قياس الذرة على البر ان ما يصلح علة للربوا اما الطعم او القوت او الكيل لكن الاولين لا يصلح
لذلك فتعين الثالث فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك اذا منع
ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق في ذلك لان عدالته مما يغلب ظن
عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم الغير لكنه للمعترض ان يبين وصفا اخر
لان الاصل ليس بلازم كالاستصحاب فيقول ههنا وصف اخر وهو كونه غير قوت واذا بين فعلى
المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر فيما احصاه فيلزم وانخرامه وثانيهما ابطال علية
بعض الاوصاف ويكفي في ذلك ايضا الظن وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو
كان مستقلا بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع اما مطلقا

كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث عنه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق فان الشرع وان اعتبر الاختلاف بالذكورة والانوثة في الشهادة والقضاء وولاية النكاح والارث لكنه لم يعتبره في باب العتق فلا يصح التعليل به الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول بحثت ولم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات عدم ظهور عدم المناسبة لان الفرض انه عدل اخبر عما لا طريق الى معرفته الا خبره وح للمعترض ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه علة فيحتاج الى الترجيح [illegible] والمتمسكون بالتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح كالمتمسكين بالاخالة ولم يذكرها اكثر اصحابنا لانهما على تقدير قبولهما يكون مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة فيكونان من المسالك القطعية لا من الظنية قوله لا يكفي اي في الكون مميزا للوصف عما سواه بل يجب بعده شهادة الاصول بخلاف الفرقة الاولى فانهم يقولون ان العرض على الاصول بعد الاخالة وشهادة القلب بغلبة ظن العلية لا يجب لثبوت عدالته بالاخالة لكنه ينبغي له ان يعرضه على الاصول بعد الاخالة للاحتياط دون الوجوب بمنزلة الشاهد المعلوم عدالته فان شهادته مقبولة والعرض على المزكين ~~احتمال ان يظهر فيه~~ بعد ذلك احتياط بخلاف الشاهد المستور عدالته فانه يجب العرض على [illegible] المزكين لاحتمال ان يظهر فيه ما يبطل شهادته من فسق وغيره فكان الوصف الممتاز بالاخالة بمنزلة الشاهد المعلوم عدالته عند الفرقة الاولى وبمنزلة الشاهد المستور عدالته عند الفرقة الثانية قوله اعني ابطال نفسه اي بالمخالفة بالاثر والنص او الاجماع قوله كما يقال يجب مثال لشهادة الاصول فان الاصول شاهدة لهذا القياس والتعليل لانه مبني على التسوية بين الذكور والاناث والاصول شاهدة لهذه العلة وهو قولهم من صح طلاقه صح ظهاره للتسوية بينهما ومن لزمه العشر لزمه ربع العشر للتسوية حتى تجب الزكاة عندهم على الصبي الى غير ذلك من الاصول المبتنية على التسوية قوله وادنى ما يكفي في ذلك اصلان اي في العرض على الاصول وهذا مبني على اصل الشافعي فان العدد في التزكية شرط عنده قوله لا بد من دليل مميز للعلة الا ان هذا المميز عندنا هو التاثير على ما سيأتي بيان التاثير وعند تلك الفرقة الاخالة بلا لزوم شهادة الاصول عند بعضهم وبلزومها عند بعضهم على ما تقدم انفا ثم انا نحتاج قبل بيان دليل التمييز الى اقامة الدليل على ان النص الذي يريد تعليله معلل في الحال ليس بمخالف للقياس تمييزا بينه وبين النصوص [illegible] التعبدية لاحتمال ان يكون هذا النص تعبديا فان قيل ان كون الاصل في النصوص التعليل على ما هو الفرض هلا يدفع ذلك

ذلك الاحتمال حتى يحتاج الى اقامة الدليل على كونه معللا في الحال اجاب عنه بقوله ان ذلك لا يصلح للالزام كالاستصحاب وانما يصلح دافعا والمقام مقام الالزام لا الدفع على ان كونه دافعا لذلك الاحتمال انما يستقيم على تقدير كون الاحتمال غير ناش عن دليل لكنهم قالوا انه ناش عن الدليل فلا يدفعه فيحتاج الى اقامة الدليل قوله تضمنا انما قال تضمنا لان حكم التعيين اي تعيين البدلين في الصرف ثبت باشارة النص وهو قوله يدا بيد والاشارة هو الدلالة التضمنية واضافة الحكم الى التعيين تضمنية بيانية وقوله لان اليد الة التعيين بيان لجهة الاشارة قوله لانه لما شرط تعليل لقوله من باب منع الربوا قوله في مطلق البيع اي في الصرف وغيره وفي بيع الجنس بالجنس وبخلاف جنسه لان النبي عم نهى عن بيع الكالي بالكالي اي الدين بالدين قوله ان التقابض اي في المجلس سواء اتحد الجنس او لا قوله حيث لم يجز بيع حنطة اه لعدم التعيين والقبض في احد البدلين اعني الشعير لا بعينه على ما دل عليه قوله لا بعينه قوله مع الحلول وذكر الاوصاف قيد بالحلول ليكون وجه عدم الجواز اظهر يعني مع كونه حالا غير مؤجل لم يجوز لعدم التعيين قوله ووجب تعيين رأس مال السلم اي بالقبض في المجلس سواء كان من الاثمان او غيرها لان المسلم فيه ابدا يكون دينا في الذمة ورأس المال في الاغلب الدراهم او الدنانير وانهما لا تتعين الا بالقبض فشرطنا القبض الذي يحصل به التعيين كيلا يكون دينا بدين قوله بطريق دلالة الاجماع يعني ان تعليل النص المذكور في ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة مستند الى الاجماع والنص اما الاجماع فظاهر واما النص فهو قوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة قوله ولا يجوز تعليلنا بالقاصرة واعلم انهم اتفقوا في صحة التعليل بالقاصرة الثابتة بالنص او اجماع واختلفوا فيما اذا كانت القاصرة مستنبطة بشيء من مسالك العلة غير النص والاجماع كتعليل حرمة الربوا في النقدين بجوهريتهما اي بكونهما ذهبا وفضة فتكون القاصرة نفس المحل او بجوهريتهما اي بكونهما جوهري الثمن وهو وصف قاصر على النقدين فقال الكرخي والقاضي ابو زيد وعامة المتأخرين والبصري من المتكلمين وبعض اصحاب الشافعي انه فاسد واختاره فخر الاسلام والمص وهو مذهب ابي ح وقال اكثر الفقهاء والمتكلمين واكثر اصحاب الشافعي واحمد ومشايخ سمرقند وابو منصور وابو الحسين البصري انه صحيح واختاره صاحب الميزان وتمسكوا في ذلك بان الرأي المستنبط من الكتاب والسنة من حجج الشرع وما كان كذلك وجب ان يتعلق به اثبات الحكم متعديا كان او غير متعد اما الاولى فبالاتفاق بيننا واما الثانية فلان سائر الحجج الشرعية يثبت بها الحكم سواء كان خاصا او عاما وبان الدليل الدال على تميز الوصف لا يقتضي تعديته وانما يعرف ذلك لمعنى في الوصف فان

كان الوصف معنى يتعدى الى غيره كان التعليل قياسا وان كان غير ذلك يقتصر على محله فاذا
دل الدليل على جواز ذلك لا يثبت الحجر الا بمانع وكونها لا يصلح مانعا لما تقدم من الاتفاق على صحة التعليل
بالعلة القاصرة المنصوصة وتمسكت الفرقة الاولى بان دليل الشرع لابد منه من ان يوجب علما
او عملا والتعليل بالعلة القاصرة لا يوجب علما ولا عملا فلا يكون من دليل الشرع اما الاول فظاهر
فان الاستدلال بها خلا عن افادة العلم والعمل عبث واما الثانية فلانه لا يوجب علما بلا خلاف ولا
يوجب ايضا علما فى المنصوص عليه لانه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عنه بسبب
التعليل فلم يبق للتعليل حكم الا التعدية الى الفرع والعلة القاصرة بمعزل عن ذلك فلا يكون موجبا للعلم
ولا عمل فلا يصح التعليل بها فان قيل لا نم ان حكم النص فى المنصوص عليه ليس بثابت بالعلة بل بالنص بل
هو ثابت بالعلة مطلقا والنص دليل عليها قلنا ان التعليل لا يصلح لتغيير حكم النص به فكيف يصلح لابطاله
وذلك لان الحكم فى المنصوص قبل التعليل مضاف الى النص فلو اضيف بعده الى العلة لزم ابطال النص
بالتعليل وذلك باطل وعورض بان الحكم فى المنصوص لو لم يكن ثابتا بالعلة لزم تخلف الحكم عن العلة وذا
باطل وبان صحة التعدى موقوفة على صحة التعليل فلو توقف التعليل على التعدى لزم الدور وهو باطل
واجيب عن الاول بان تخلف الحكم عن العلة انما يلزم فيما اذا وجدت العلة ولا حكم معها الفساد فيها
اما اذا استحق بما هو فوقها من النص فلا يكون تخلفا تحقيقه ان الحكم فى المنصوص ليس حكما للعلة بل للنص
فلا تخلف عنها وعن الثانى بان جهة التوقف مختلفة فان التعدية موقوفة على التعليل فى وجودها
والتعليل موقوف على التعدية فى صحته فلا دور ولو سلم فدور معية لا دور تقدم حتى يبطل بيانه
ان العلة لا يكون الا متعدية لا ان كونها متعدية يثبت اولا ثم تكون علة والمتعدية لا تكون الا علة
لانها تكون علة ثم علة متعدية واجابوا عن استدلال المجوزين بانا لا نسلم ان القاصرة من الحجج الشرعية
وانما يكون كذلك لو لم يكن كونه قاصرا مانعا لكنه مانع وقولهم غير مانع غير مسلم ولو سلم فلم ينحصر المانع
فى ذلك فان عدم افادته مانع لكونه عبثا والمنصوصة جازت من حيث كونها بيان حكمه لا علة كما استدل
الشارح بان الحكم فى الاصل ثابت بالنص لا بالعلة فلا يعلل فى الاصل وانما الحاجة الى التعليل للتعدية اى لاظهار
الحكم فى الفرع ولا يتصور ذلك الا بعد العلم بان الشارع اعتبر العلة فى الفرع لكنه لم يعلم ذلك والا لم تكن
قاصرة فلا تعدية فلا تعليل لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فان قيل فعلى هذا يلزم توقف التعليل على
التعدية وقد ثبت ان التعدية يتوقف على التعليل فيلزم الدور اجاب عنه بما حاصله ان جهة التوقف
مغاير لان التعليل يتوقف على العلم بالتعدية والتعدية يتوقف على وجود التعليل فلا دور قوله وفى العبارة

اشارة حيث اضاف التعليل الينا فان التعليل فى المنصوصة مضاف الى الشارع لا الينا قوله اقتصر على
على القاصرة اى اقتصر على الظن بوجود القاصرة فى الاصل فى جواز التعليل بها واما نحن فلم نقتصر عليها بل
التزمنا فى جواز التعليل العلم بالتعدية اى وجود العلة فى الفرع فلم نجوز التعليل بالقاصرة لعدم العلم بالتعدية
قوله فلا نزاع اذ لا نزاع فى عدم حصول الجزم بالتعليل بالقاصرة لان التعليل والقياس مظهر لا مثبت
فلا يحصل بها الجزم قوله وذلك اى الاندفاع قوله ان اراد عتقه اى فى قوله يصح التكفير باعتاقه قوله
غير موجود فى ابن العم فان ابن العم لا يعتق عندنا بالملك ما لم يعتقه قوله فلا نم ذلك فى الاخ فان الاخ يعتق
عندنا بالملك لا بالاعتاق بعد ما ملكه توضيح المسئلة ان الشخص اذا ملك ذا رحم محرم منه عتق
عليه عندنا سواء كان بينهما قرابة ولاد ام لا وعند الشافعى انما يعتق اذا كان بينهما قرابة ولاد
فلا يثبت الحكم فى بنى الاعمام ومن فى معناهم بالاجماع اما عندنا فلعدم المحرمية واما عنده فلعدم قرابة
الولاد ويثبت فى الوالدين والمولودين اتفاقا لوجود المعنيين ويثبت فى الاخوة والاخوات
ومن فى معناهم ممن فيه قرابة المحرمية عندنا لوجود قرابة المحرمية ولا يثبت عنده لعدم الولاد
فالشافعى يقيس الاخ على ابن العم فى عدم العتق بنفس الملك بجامع ان ابن العم يصح التكفير باعتاقه
فنقول هذا التعليل بوصف مختلف فيه فلا يصح لانه ان اراد بالجامع الذى اعتبره عتقه كما ملكه لم يفد
لان هذا الوصف غير موجود فى الاصل اعنى ابن العم فانه يصير ملكا له ثم يقع الكفارة باعتاق قصدى
بخلاف الاخ وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا يوجد فى الفرع عندنا لانه يعتق بمجرد الملك فهذا القياس
لا ينفك عن عدم العلة فى الاصل او منع حكم الاصل فى الفرع لعدم العلة فيه وهذا القياس يسمى بالقياس
المركب فى الوصف كما ان المسئلة الاتية اعنى اذا ثبت الحكم فى الاصل بالاجماع مع الاختلاف فى العلة
تسمى بالقياس المركب فى الاصل وقد ذكرناه فى بيان شروط حكم الاصل قوله جهالة المستحق لانه ان
مات حرا فالقصاص للوارث وان مات عبدا فالقصاص للمولى وقد اختلف الصحابة فى موته حرا او عبدا
فيه بوفاء بدل الكتابة لانه ان لم يكن له وفاء يقتص سيده سواء كان له وارث او لم يكن لانه مات
رقيقا قوله اداء بعض البدل هذا هو الوصف الفارق الموجود فى الاصل واما العلة المقارنة معه فهى
كونه مكاتبا قوله ويعرف العلة بوجوه لما ذكر ان القياس لابد له من العلة شرع فى بيان مسالك
العلة وهى الطرق الدالة على كون الوصف المعين علة للحكم لا شك ان كون الوصف الجامع علة حكم ضرورى
غير ضرورى فلا بد لاثباته من الدليل اذ لو كان انشائيا او ضروريا لا يتصور اثباته بالدليل لعدم الحكم
فى الاول ولاستغناء الثانى عن الدليل ولاثباته مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض

لها ولما يتعلق بكل واحد منهما والمسالك الصحيحة ثلثة الاجماع والنص والمناسبة وما عداها من المسالك
كالسبر والتقسيم وتنقيح المناط والدوران والشبه مما يتوهم صحتها قدم الاجماع على النص عليها في المختصر
الحاجبي لانه بالاراء والقياس رأى فناسبه وهو اتفاق المجتهدين في عصر من الاعصار على كون وصف
معين علة للحكم المعين مثاله الصغر في ولاية مال الصغير فانه علة لها بالاجماع ثم يقاس عليه ولاية
النكاح فان قيل ان الاجماع على العلة بمنزلة الاجماع على الفرع فلا يتصور فيه خلاف ولا قياس اجيب عنه
بان الاجماع على العلة يجوز ان يكون ظنيا كالاجماع الثابت بخبر الواحد وكالاجماع السكوتي فيكون ثبوت الوصف
ظنيا ايضا ويجوز ان يدعي الخصم معارضا في الفرع فكان للخلاف والقياس في الفرع مساغا والنص اما صريح وهو
ما دل بوضعه واما ايماء وهو ما لزم من مدلول اللفظ ولكل منهما مراتب متفاوتة اما مراتب الصريح فمنها
وهي اقواها ما صرح فيه بالعلية وذلك بان يذكر بلفظ لا يستعمل في غير العلة مثل ان يقول العلة
كذا او لاجل كذا او كي يكون كذا او اذا يكون كذا كما في قوله تعالى كي لا يكون دولة وقوله عليه السلام كنت نهيتكم
عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة اي القافلة ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في العلة مثل لكذا او بكذا
او ان كان كذا وهذه المرتبة دون ما قبلها فان هذه الحروف وان كانت ظاهرة في التعليل لكن اللام يحتمل
العاقبة نحو لدوا للموت والباء يحتمل المصاحبة وان يحتمل مجرد الشرطية والاستصحاب واعلم ان
عباراتهم في ان المذكورة في هذه المرتبة مختلفة ففي شرح المختصر للشارح المحقق وفي التلويح ان المراد
بها ان المخففة المكسورة اي الشرطية وفي كلام الامدي ان المشددة المكسورة وفي المنتهى ان المخففة
المفتوحة واختاره الشيخ اكمل الدين في شرح المختصر وقال السيد الشريف في اوائل القسم الاول من
شرح المفتاح ردا على ما ذكره الامدي ان لا دلالة لها على السببية الا عند قوم من الاصوليين
فقال اشتبه عليهم المكسورة الدالة على التحقيق بالمفتوحة المقدرة باللام الدالة على التعليل فالشارح رحمه الله
اختار ما في شرح المختصر والتلويح على ما ترى ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف
مثل قوله عم زملوهم بكلومهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو السارق والسارقة
فاقطعوا والحكمة فيه على ما حققه المحققون ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متأخر في الخارج فجوز
ملاحظة الامرين دخول الفاء على كل منهما وهذه المرتبة دون ما قبلها لان دلالة الفاء على الترتيب في الاصل
ودلالتها على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها فسجد وزنى ماعز فرجم
فهذه دون ما قبلها لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور هذا ما ذكره الشارح المحقق في مراتب الصريح والنص
جعلها اربعا ايضا الا انه جعل ان المشددة المكسورة مع الفاء الداخلة في العلة في كلام الشارع في مرتبة
واحدة

واحدة اعني ما يظهر دلالته على العلة في مرتبتين وعلل بان اللام فيها مضمر مع احتماله غير التعليل والمضمر
ادنى مرتبة من المقدر على ما دل عليه قولهم المقدر كالملفوظ بخلاف المضمر ولم يذكره الشارح المحقق
في مراتب الصريح ولا في مراتب الايماء بناء على ان المشددة المكسورة الخالية عن مقارنة الفاء
غير مفيد للعلية عند الاكثرين ولهذا لم يرتضه السيد الشريف على ما ذكرناه انفا واما ضابطة
الايماء ومراتبها فسيأتي بيانه في الكتاب مفصلا قوله ان اردن تحصنا يعني ان ههنا الشرط
المجرد عن معنى السببية حيث قال تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه شرط
للاكراه لانه لا يوجد بدون ارادتهن التحصن ولم يجعل شرطا للنهي لانه ان جعل شرطا له لم يلزم من عدمه
جواز الاكراه لجواز ان يكون ارتفاع النهي بامتناع المنهي عنه قوله وسره اي سر دخول الفاء على
الوصف تارة وعلى الحكم اخرى قوله ثم فهم منه العلية بالاستدلال يعني ان الفاء بحسب الوضع انما تدل
على الترتيب ودلالتها على العلية انما يستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام على ان هذا ترتب
حكم على الباعث المقدم عليه عقلا او ترتب الباعث على حكمه الذي يتقدم في الوجود فمن جهة
كونها للترتيب بالوضع جعل من اقسام ما يدل بوضعه ومن جهة احتياج ثبوت العلية
الى النظر جعل استدلالية لا وضعية صرفة قوله وهو ان يقترن بالحكم اه هذا ضابط الايماء لا تعريفه
لان تعريفه هو ما لزم من مدلول اللفظ على ما ذكرناه قوله ما لو لم يكن كلمة ما عبارة عن الوصف قوله
كحديث الاعرابي وهو ما قال الاعرابي هلكت واهلكت فقال عليه السلام ماذا صنعت قال واقعت
اهلي في نهار رمضان فقال عليه السلام اعتق رقبة فانه يدل على ان المواقعة علة للاعتاق وذلك
لان عرض الاعرابي واقعته على النبي عم ليس الا لبيان حكمها وذكر النبي عم حكمها بعد العرض جواب
للاعرابي ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون
السؤال مقدرا في الجواب فكانه عليه السلام قال اذا واقعت فكفر وقد تقدم ان الفاء للتعليل الا انه
لما كان ههنا مقدرا كان ايماء لا صريحا فان قيل قد تقدم ان نحو ان النفس لامارة بالسوء وانها
من الطوافين من مراتب الصريح على الاصح على ما اختاره مع ان اللام فيه مضمر لا محقق ولا مقدر فلم
لم يكن ههنا من مراتب الصريح مع ان المقدر فوق المضمر قلنا كون هذا من قبيل الايماء ليس لكون الفاء
فيه مقدرة بل لكونه من قبيل دلالة الجواب على العلة او لما فيه من احتمال عدم قصد الجواب ومن مثال
التعليل بالعلية انه عم سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال عم اينقص الرطب اذا جف قالوا نعم
فقال فلا اذن فنبه فيه على ان النقصان علة منع البيع فان قيل ان العلية مفهومة من الفاء واذ

فيكون من الصريح اجيب بانه لاينافى ذلك اذ لو قدرنا انتفائهما وقلنا لابدون الفاء واذن لبقى
فهم التعليل بالنقصان ايضا قوله فانها قد سألت النبى عم اى سألته ان ابى ادركته الوفاة
وعليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال عم ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته
اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال عم فدين الله احق بان يقضى فالخثعمية سألت عن دين
الله اى الحج فذكر النبى عم نظيره وهو دين الادمى فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث فهم
منه ان نظيره فى المسئول عنه وهو دين الله كذلك علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع قوله على علية
الغضب اى بعدم جواز القضاء فصلة العلية محذوفة وقوله لشغل القلب علة للعلية لا صلة له قوله
اكرم العلماء فنبه على ان العلم علة للاكرام لانه وصف مناسب للاكرام كما ان الجهل وصف مناسب
للاهانة كما قيل اهن الجهال هذا والحديث المذكور مثال لما ذكر الحكم والوصف معا فانه ايماء بالاتفاق
واما اذا ذكر الوصف صريحا ولم يذكر الحكم بل كان مستنبطا كقوله تعالى واحل الله البيع فان الوصف
وهو حل البيع مذكور صريحا والحكم وهو صحة البيع مستنبط من الحل او بالعكس بان يذكر الحكم صريحا
ولم يذكر الوصف بل كان مستنبطا من الحكم كقوله عم حرمت الخمر لعينها فانه يدل على الحكم وهو
التحريم صريحا واستنبط منه العلة وهى الشدة المطربة فقد اختلف فيه على ثلاثة مذاهب الاول
كلاهما ايماء والثانى كلاهما ليس بايماء والثالث الاول ايماء والثانى ليس بايماء وجه الاول ان
ضابط الايماء اقتران الوصف بالحكم وهو حاصل سواء كان الحكم والوصف مذكورين صريحا او احدهما
يكون مذكورا صريحا والاخر مقدرا ووجه الثانى انه لابد من ذكر الحكم والوصف صريحا ووجه
الثالث ان ذكر المستلزم للشىء كذكره فيكون الاول ايماء لا الثانى لان الحل يستلزم الصحة
فذكر الحل كذكر الصحة فيكونان مذكورين بخلاف الثانى فان الحكم لا يستلزم تعليله بالوصف المستنبط
فان حرمة الخمر ليست مستلزمة لتعليلها بالشدة المطربة وفى كلام المص اشارة الى ان مناسبة
الوصف المومى اليه للحكم شرط فى كون علل الايماء صحيحة وقد اختلفوا فيه على ثلاثة اقوال الاول انها
تشترط والثانى انها لا تشترط والثالث وهو مختار ابن الحاجب انه ان كان التعليل فهم من المناسبة
فى حديث غضبان على ما تقدم انفا تشترط لان عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه تناقض
والا فلا يشترط قوله اما بصيغة صفة اى الصيغة الدالة على الوصف قوله كقوله للراجل سهم اه
المراد بشيئين هو الراجل والفارس وبالحكمين السهم والسهمان قوله واما بالغاية عطف على الصيغة
او على الصفة على ما يشعر به عبارة الشارح المحقق فى شرح المختصر حيث قال ومنه الفرق بين حكمين

بوصفين

بوصفين اما بصيغة صفة او غاية او استثناء او غيرها اما بالصفة فكذا واما بالغاية فكذا واما
بالاستثناء فكذا فانه يشعر العطف على لفظة صفة اى بصيغة الغاية والاستثناء قوله ولا
يخفى ان كلا مما ذكر يورث ظن العلية اه يعنى ان مقصودهم ههنا بيان وجوه دلالة النص على العلية
سواء امكن بها القياس او لم يمكن لا بيان ما يصح به القياس والا فلا يستقيم بيانهم قوله الثالث المناسبة
اى المسلك الثالث من المسالك الصحيحة من مسالك العلة المناسبة وقد اضطرب كلامهم فى تحقيقها
وتقسيمها فالذى ذكره فى البزدوى والمغنى ان عامة العلماء اتفقوا على ان الوصف الذى لم يدل على عليته
اجماع ولا نص لا يصير علة بمجرد الاطراد على ما ذهب اليه اهل الطرد بل لابد له من معنى يعقل وذلك بان
يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد فانه لابد من اعتبار صلاحيته للشهادة اولا بالعقل
والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين ليصح منه الاداء
ثم لابد فى صحة ادائه من لفظ خاص ينبئ عن الوكادة والتحقق كلفظ اشهد وما يساويه فى المعنى
فكذا لابد ههنا لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير
ومن اختصاصه من بين سائر الاوصاف بكونه علة فالتعليل بالوصف لا يقبل ما لم يقم الدليل على كونه ملائما
وبعد وجود الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه معدلا بوجود التاثير فيه ثم يصير مختصا بكونه علة
فالملائمة شرط جواز العمل بذلك الوصف والتاثير شرط وجوب العمل به لكنه لو عمل به قبل
ظهور التاثير والاختصاص نفذ ولم يفسخ كما اذا حكم القاضى بشهادة مستور العدالة
قبل ظهورها فانه نفذ ولم يفسخ ثم صلاح ذلك الوصف للحكم وملائمته ومناسبته كلها عبارة عن
معنى واحد وهو موافقته للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة
فى اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام
عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم ايضا الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من الرسول
عم ومن السلف من العلل المنقولة فانهم كانوا يعللون باوصاف ملائمة غير نابية لانه امر شرعى فيتوقف
بالتطبيق بقول اهل الشرع هذا تلخيص كلامهم فظهر منه ان الملائمة عين المناسبة وانها تقابل الطرد
اعنى وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط الملائمة والتاثير او وجوده عند وجوده
وعدمه عند عدمه على اختلاف القولين لا شرط زائد عليها على ما ذكره المص فانه جعل الملائمة شرطا
زائدا على المناسبة فيلزمه مغايرتها بالضرورة نفسر المناسبة بصحة اضافة الحكم الى الوصف ولا يكون
نابيا عنه وفسر الملائمة بموافقة العلل المنقولة عن النبى عم وعن السلف ثم مثلها بمسئلة ولاية الصغير لموافقتها

بمسئلة تعليل الرسول عم لطهارة سؤر الهرة بالطواف وبيّن وجه الموافقة بينهما على وجه يظهر منه ان
المراد بالملايمة المذكورة هو اعتبار الشرع جنس الوصف في جنس الحكم ولو كان جنسا بعيدا ثم كون المراد هذا
بقوله ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة في حق الرخص فيه مخالفة لما ذكره الجمهور
من اصحابنا من وجوه الاول انه جعل الملايمة شرطا زائدا على المناسبة وقد عرفت انهم جعلوها عين المناسبة
الثاني انه جعل موافقة العلل لما نقل عن الرسول عم وعن السلف مغايرا لصحة اضافة الحكم الى العلل
وتفسيرا للملايمة وجعل تلك الصحة تفسيرا للمناسبة وقد جعلوها معنى واحدا على ما عرفت الثالث انه جعل
الملايمة بالتفسير المذكور عبارة عن اعتبار الشرع جنس الوصف في جنس الحكم وقد جعل الجمهور معنى العدالة
لا معنى الملايمة وقال بعض المحققين من اصحابنا مناسبة العلة عبارة عن كونها بحيث تجلب النفع الى
العباد او تدفع الضرر عنهم فالوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وشرطه الملايمة بمعنى اعتبار
الشرع جنس الوصف في جنس الحكم وهذا مخالف لما ذكره جمهور اصحابنا ايضا بالوجوه التي ذكرناه انفا
والقاضي الامام ابو زيد من اصحابنا المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ويرد عليه انه غير
ملزم للخصم اذ له ان يقول هذا الوصف لا يتلقاه عقلي واجيب بان الملايمة لا تعتبر للالزام بل لصحة العمل
به في نفسه فان العمل بالوصف قبل الملايمة لا يصح وانما الالزام بعد ظهور العدالة وهذا الجواب يشعر بان الملايمة
عين المناسبة كما ذكره المص لكن تفسيره غير تفسير المص وقال بعضهم الوصف المناسب هو الملايم لافعال
العقلاء في العادات وهذا مبني ايضا على اتحاد المناسبة والملايمة في المعنى ثم لا يخفى عليك ان كلا من هذه
التعاريف الثلاث لا يستقيم بناء على ما ذكره الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب
القصاص والاسكار لحرمة الخمر والزنا للحد والسرقة للضمان والقطع والحربية للجهاد اذ القتل وغيرها ليس
ما يجلب نفعا للعباد او يدفع ضررا عنهم ولا هو مما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ولا ملايم لافعال
العقلاء نعم يندفع هذا عن تعريف القاضي ابي زيد بما مر من الجواب وقال الامدي في الاحكام والشارح
المحقق في شرح المختصر المناسب في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم
عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء والمقصود اما حصول مصلحة او دفع مفسدة والمصلحة
اللذة ووسيلتها والمفسدة الالم [redacted] ووسيلته وكلاهما نفسي وبدني دنيوي واخروي
وهذا التعريف يناسب ما ذكره الجمهور لانه يحصل عقلا من ~~ترتيب الحكم~~ ترتب وجوب القصاص
على القتل العمد ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء اعني حصول مصلحة حفظ الدم لان من علم وجوب
القصاص بالقتل مثلا لا يجترئ على القتل فيحفظ دمه ودم سائر العباد وكذا يناسبه تفسير المص
لان

لان اضافة وجوب القصاص الى القتل العمد مما لا يخفى صحتها ولا يكون نابيا عنه وفسر الغزالي المناسبة بما
هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الذي هو ملاك
التكليف لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وهذا قريب لتفسير المص هذا هو الكلام في تحقيق
المناسبة واما تقسيمها فالمذكور في شروح المختصر وغيرها من كتب الشافعية ان المناسب اربعة
اقسام مؤثر وملايم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا او لا اما المعتبر فاما ان يثبت اعتبار
عينه في عين الحكم بنص او اجماع او لا بل بترتيب الحكم على وفقه وهو ثبوت الحكم معه في المحل فان ثبت
ذلك بنص او اجماع فهو المؤثر وان ثبت بترتيب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنص
او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم او لا فان ثبت
فهو الملايم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص واجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فهو المرسل
وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملايم قد علم اعتبار عينه في جنس
الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا
او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملايما فقد صرح الامام والغزالي بقبوله والمختار انه مردود
وقد شرط الغزالي في قبوله شروطا ثلاثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية
لا جزئية اي مختصة بشخص مثاله كما لو تترس الكفار بجمع من اسارى المسلمين وعلمنا انا ان تركناهم
استولوا علينا وقتلونا ولو رمينا الترس تخلص اكثر المسلمين فيكون المصلحة ضرورية لان
صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس وتكون قطعية
ايضا لان حصول صيانة الدم ونفوس المسلمين برمي الترس قطعية لا ظنية لحصول المصلحة في رخص
السفر فان السفر مظنة المشقة وتكون كلية ايضا لان الخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج
بشرط الضرورة ما لو تترس الكافر في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس لان فتح القلعة ليس بيقين
برمي الترس فيكون الرمي الى الترس ضرورية وبالقطعية ما لا نعلم تسلطهم علينا ان تركنا رمي الترس
وبالكلية ما اذا لم يكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض
في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة ليست بكلية والحاصل ان الملايمة قسم من المناسبة
عندهم لا عينها على ما هو كذلك عند جمهور الحنفية ولا شرط لها على ما هو كذلك عند المص وصاحب
التوضيح فالملايم من المعتبر هو المناسب الذي لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم بنص او اجماع بل بترتب
الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه

في جنسه وهو مقبول باقسامه الثلاثة اتفاقا بخلاف الملايم من المرسل باقسامه الثلاثة حيث لا يقبل
الا عند الامام والغزالي فمثال المؤثر بالنص تعليل الحدث بالقيء فانه اعتبر عينه في عين الحدث بالنص وهو
قوله عليه السلام من قاء او رعف في صلاته فلينصرف وليتوضأ وبالاجماع تعليل الولاية في المال
بالصغر فانه اعتبر عين الصغر في عين الولاية في المال بالاجماع ومثال القسم الاول من الملايم المعتبر
التعليل بالصغر في قياس النكاح على المال في الولاية فان الشرع اعتبر عين الصغر في عين ولاية المال
بترتيبها على الصغر وثبت اعتبار الصغر في جنس حكم الولاية بالاجماع ومثال القسم الثاني منه التعليل
بعذر الحرج في قياس الحضر بعذر المطر على السفر في رخصة الجمع بين الصلاتين فان الشرع اعتبر
عذر حرج السفر في عين رخصة الجمع بترتيب رخصة الجمع عليه وثبت ايضا بالاجماع اعتبار
جنس الحرج في عين رخصة الجمع ومثال القسم الثالث منه التعليل بجناية القتل العمد العدوان
في قياس المثقل على المحدد في قصاص النفس فان الشرع اعتبر عين القتل العمد العدوان في عين
قصاص النفس وثبت بالاجماع اعتبار الجناية التي هي جنس القتل العمد العدوان في القصاص
الذي هو جنس قصاص النفس لاشتماله على قصاص النفس وقصاص الاطراف من السمع و
البصر واليد ومثال الغريب من المعتبر التعليل بالاسكار في حمل النبيذ على الخمر على تقدير عدم النص
على علية الاسكار فان الشرع اعتبر عين الاسكار في عين التحريم بترتيب التحريم على الاسكار فقط لان التقدير
عدم النص على عليته ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار عين الاسكار في جنس تحريم الخمر ولا عكسه ولا جنسه
في جنسه ومثال المرسل الملايم تعليل تحريم قليل الخمر بانه يدعو الى كثيره وهذا مناسب لم يعتبر الشرع
عين الوصف في عين الحكم لانه بترتيب الحكم عليه ولم يثبت بنص واجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او بالعكس
او جنسه في جنسه لكن اعتبر جنسه البعيد في جنس الحكم فان الخلوة لما كانت داعية الى الزنا حرمها
الشرع بتحريم الزنا وهذا ملايم لتصرف الشرع من هذه الجهة ومثال المرسل الغريب التعليل بالفعل
المحرم لغرض فاسد في قياس البات في المرض يعني المطلقة بطلقات ثلاث في المرض على القاتل في الحكم بالمعارضة
بنقيض مقصوده بان لا تحرم المبتوتة كما ان قاتل مورثه لاجل ماله عورض بنقيض مقصوده لحرمانه
عن الارث والجامع كون الفعل محرما لاجل غرض فاسد وانما كان هذا غريبا مرسلا لان الشرع لم يعتبر
عين الفعل المحرم لغرض فاسد عين المعارضة بنقيض المقصود بترتيب الحكم عليه ولم يثبت بنص او
اجماع اعتبار عينه في جنس المعارضة بنقيض المقصود ولا جنسه في عينها ولا جنسه في جنسها
لا قريبا ولا بعيدا ومثال المرسل الذي ثبت الغاؤه ايجاب صوم شهرين ابتداء في كفارة

الظهار

الظهار على من سهل عليه الاعتاق كالملك لانه علم الغاؤه في الشرع هذا هو المشهور في كتب
الشافعية والمذكور في كتب اصحابنا غير هذا وهو ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فالحقيقي اما
لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب بالنسبة اليها هو الدلوك
وشهود الشهر والحكم وجوب الصلوة والصوم فانه يحصل من ترتيب وجوب الصلاة والصوم على الدلوك
وشهود الشهر عقلا رياضة النفس وتهذيب الاخلاق وهو المقصود من شرع العبادات او دنيوية وهي
اما ضرورية وهي حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة و
المصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب
هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار واما حاجية اي
محتاج اليها كتمكن الولي من تزويج الصغيرة والوصف المناسب هنا هو الصغر والحكم شرعية التزويج
والمصلحة كون المولية تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية ولكنها في محل الحاجة لاحتمال ان يفوت
الكفو لا الى بدل واما تحسينية كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الادمي فلا يحسن
تناولها والمصلحة هنا ليست ضرورية ولا حاجية بل هي تحسينية اي تقرر الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن
الشيم والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تأمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث
انها نجسة تناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلاة
وهذا لا يناسب بطلان البيع فالمناسب الحقيقي سواء كان لمصلحة دينية او دنيوية ضرورية او حاجية
او تحسينية مقبول عندهم مطلقا سواء اعتضد بشهادة الاصول او لا وقد اشترط الامام الغزالي
في مقبولية الحاجية والتحسينية الاعتضاد بشهادة الاصول حيث قال ان من المصالح ما شهد الشرع
باعتباره وهي اصل في القياس وحجة مقبولة ومنها ما شهد ببطلانه كما في تعيين الصوم في كفارة الملك
لمصلحة الزجر وهو باطل ومنها ما لم يشهد له لا بالاعتبار ولا بالابطال وهذا محل النظر والمراد بالمصلحة
المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية حفظ النفس والدين والنسب والمال
والعقل فكل ما تضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وما يتقوى بها فهي مصلحة ودفعها مفسدة واذا اطلقنا
المعنى المخيل او المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية والتحسينية لا يجوز الحكم
بمجردها ما لم تعتضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي واذا اعتضد باصل فهو
قياس واما المصلحة الضرورية فلا بعد في ان يؤدي اليه رأي مجتهد وان لم يشهد له اصل معين
كما في مسئلة التترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر تقليل القتل مقصود الشارع

لكنه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع او
ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار يخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق
لما نعلم قطعا ان الشرع يوثر الكلي على الجزئي وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد
هذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة اى الكتاب والسنة والاجماع و
القياس لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع قوله
بان يكون الوصف اه تفسير للموافقة وهو يشعر كون المراد بالموافقة بمعنى شهادة الاصول
على ما اعتبره بعض الشافعية وقد تقدم تفسيره لكن الظاهر من كلام الاتي ان المراد بالموافقة
كونهما داخلين تحت جنس واحد لا بمعنى شهادة الاصول تأمل قوله يجوز القياس هذا عندنا
وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملايم بمجرد كونه مخيلا وعند بعضهم بشرط شهادة الاصول
على ما تقدم ذكره واستدل الاولون اى المثبتون العدالة بالاخالة ان الاثر معنى لا يعقل و
ما لا يعقل لا يكون حجة في الشرعيات الا بتحري القلب اما الاولى فلان العقل لا يوجبه
ولا يقتضيه لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل فان العقل لا يهتدى اليه واما
الثانية فلان عند انقطاع الادلة شهادة القلب هي المعتبرة مثل التحري في القبلة
الا انه ينبغي بعد ثبوت الاخالة ان يعرض على الاصول احتياطا قلنا الخيال امر باطل لانه ظن لا
حقيقة له وما لا حقيقة له لا يصح دليلا لشيء اخر لان الشيء ما لم يثبت في نفسه لم يثبت فان
قيل ان الظن معتبر في العمل شرعا كالعمل بخبر الواحد والقياس قلنا ذلك ظن له ثبوت بدلالة
الدليل وما نحن فيه ليس كذلك واستدل الثاني ان الوصف اذا كان على هذا مثال العلل الشرعية
كان صالحا ثم قد يحتمل النقض لعدم عدالته كالشاهد يحتمل الجرح بعد الصلاحية لعدم
عدالته فلا بد من العرض على الاصول ليظهر عدالته كعرض الشاهد على المزكي قلنا ان بالعرض
على الاصول لا يظهر العدالة لان الاصول شهود لا مزكون لان كل اصل شاهد وبعرض الشاهد
الى الشاهد لا يظهر العدالة بل انما يظهر بالتاثير على ما سيأتي بيانه فلم يكن للعرض فائدة قوله
والموجب للقياس هو التاثير لما ذكر المناسب المجوز اراد ان يذكر المناسب الموجب وهو الوصف
المؤثر لكنه لما كان ايجابه بسبب اتصافه بالمعنى الذى سميناه تأثيرا اسند الايجاب الى التاثير
فقال والموجب هو التاثير وهو عند الشافعية اخص مما هو عندنا لانه عند الشافعية
عبارة عن ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف في عين الحكم على ما ذكرناه وعندنا

اعم

اعم منه لانه عندنا اربعة اقسام باعتبار عين الوصف وجنسه وعين الحكم وجنسه الاول
ان يظهر تاثير عينه في عين الحكم الثاني تاثير عينه في جنسه الثالث جنسه في عينه الرابع
جنسه في جنسه والشافعية يسمون الاول مؤثرا والثاني والثالث ملايما والرابع غريبا
وحكم القسم الاول ان لا يبطل ببيان الفارق لان غاية الفرق في هذا القسم ان يثبت السائل
علة اخرى غير علة المستدل كما قال الشافعي ان ولاية التزويج على البكر الصغيرة لعلة البكارة
دون الصغر قلنا ان غاية هذا اثبات علة اخرى وذا لا يمنع كون الصغر علة ايضا لجواز
ترادف العلل وحكم القسم الثاني ان يبطل بالفرق الخاص بان يقال تأثير الصغر في الولاية على
المال فوق تاثيره في الولاية على النفس فان للولي ولاية في بيع ماله دون بيع نفسه ولان المال
مبتذل دون النفس فلا يلزم من ثبوت الولاية على المال ثبوتها على النفس فيبطل قياس
الادنى على الاعلى ثم للجنس مراتب متفاوتة عموما وخصوصا فمن اجل ذلك يتفاوت درجات
الظن والاعلى من الظن مقدم على الاسفل والاقرب من الجنس مقدم على الابعد والمص قيد
الجنس في الاقسام الثلثة بالقريب كما قيده صاحب التوضيح تمييزا للمؤثر عن الملايم كما
صرح به واورد بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية
المحل بناء على ما قالوا ان محل العين من مشخصاته والا لم يصح القياس فانه لو كان العلة
والحكم في الخمر هو السكر المخصوص به والحرمة المخصوصة به لم يصح قياس النبيذ عليه لانعدام
التعدى والحاصل ان تعيين المحل ليس بمعتبر لا في العلة ولا في الحكم في هذا القسم بل الشارع
اعتبر عين السكر في عين الحرمة في اى موضع كان خمرا او غيره فان قيل فاذا لم يكن تعيين
المحل معتبرا في العلة ولا في الحكم يكون المراد بهما مطلق الوصف ومطلق الحكم فلم يبق فرق بين علية
السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف في كونهما من قبيل تأثير الجنس في الجنس لان جميع الاوصاف
والاحكام انواع لمطلق الوصف والحكم فيكون المطلق منها جنسا لها فاجاب عنه رحمه الله بقوله
والمراد بالوصف وصف جعل علة لا مطلقه وبالحكم الحكم المطلوب بالقياس لا مطلقه كما لم يكن المراد
بهما ما يكون مع خصوصية المحل فاذا كان كذلك كان اضافة النوع الى الوصف والحكم بيانية
اى النوع الذى هو الوصف او الحكم المطلوب بالقياس ففيه اشارة الى ان هذا الوصف
والحكم نوع لمطلق الوصف والحكم لا جنس للانواع والاحكام ولا شخص لنوع منها واما اضافة الجنس
اليها فهى بمعنى اللام على ان يكون المراد بها الوصف المعين بالتعيين النوعى والحكم المطلوب بالقياس

كما في حال اضافة النوع اليها قال والمراد بالجنس ماهو اعم من ذلك الوصف والحكم اى الجنس المنطقى
لا بمعنى المجانسة في امر شامل لها كمجانسة الانسان للفرس في الحيوانية ثم استوضح ذلك بقوله مثلا
عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف بدلالة النصوص الدالة
على عدم الحرج والضرر وهذا العجز عجز شامل لما نشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج
وهو الجنس العالى بالنسبة الى عجز الانسان وتحته اجناس مختلفة متوسطة وهى العجز الناشئ عن الفاعل
وعن محل الفعل وعن الخارج وتحت كل جنس منها جنس مثلا تحت العجز الناشئ عن الفاعل مطلقا اى
عن اختيار اولا عن اختيار حتى يشمل عجز المسافر والمحبوس جنس هو العجز الناشئ عن الفاعل لا عن اختياره
على ما يشمل عجز المحبوس وغيره وتحته جنس ايضا هو العجز بسبب ضعف القوى الظاهرة او الباطنة على ما يشمل
عجز المريض وغيره وتحته جنس ايضا هو العجز بسبب عدم العقل على ما يشمل عجز الصبى والمجنون وتحته
نوع وهو عجز الصبى والمجنون والصبى اعم من العاقل وغير العاقل لان عقله لما لم يكن كاملا دخل تحت العجز
بعدم العقل ويقابل كلا من هذه المراتب حكم فيتعلق بالعجز بسبب عدم العقل حكم هو سقوط ما
يحتاج الى النية كالعبادات ويتعلق بالعجز بسبب ضعف القوى حكم هو سقوط وجوب الحج والجهاد
ويتعلق بالعجز الناشئ عن الفاعل بدون اختياره حكم هو سقوط المطالبة في الحال وهو وجوب
الاداء في حق الصلاة ويتعلق بالعجز الناشئ عن الفاعل مطلق حكم هو سقوط المطالبة في الحال في العبادات
البدنية والوضوء بعض الصلاة ويتعلق بمطلق العجز الشامل لما نشأ من الفاعل او من المحل او من الخارج
حكم فيه تخفيف في الجملة وهذا هو شرح كلامه وظهر منه المراد بقوله وهكذا في جانب الحكم والمعتبر عنده
من مراتب الجنس في المناسب المؤثر هو القريب وفي المناسب الملائم مطلق الجنس والذى ظهر من كلامه ان
المراد بالجنس ههنا هو الجنس المنطقى اعنى الاعم المقول على النوع وفيه بحث وذلك لانه ذكر في السراج
الهندى ان النوع الثانى اعنى ما ظهر اثر عين الوصف في جنس الحكم المدعى تعديته الى النوع كقولنا
في الثيب الصغيرة هذه صغيرة فتثبت الولاية لوليها على نفسها بالقياس على الولاية في مالها فان الولاية
على النفس من جنس الولاية على المال لا من عينه فيكون من النوع الثانى ثم قال لو قسنا الفارة والحية
وسائر سواكن البيوت على سؤر الهرة في سقوط اصل النجاسة بعلة الطوف كان من قبيل النوع
الاول اى ما ظهر اثر عينه في عين الحكم لان الشرع اعتبر عين الطوف في عين سقوط النجاسة مع قطع النظر
عن خصوص المحل ولو قسناهما على سقوط حرج الاستيذان فيما ملكت ايمانها بعلة الطوف ايضا
كان من النوع الثانى لان حرج الاستيذان من جنس حرج النجاسة لا من عينه فكان من قبيل ما ظهر اثر

عينه

عينه في جنس الحكم لا في عينه هذا كلامه فظهر منه ان المراد بالجنس ههنا بمعنى المجانسة في المعنى الاعم
لا بمعنى الجنس المنطقى فان الولاية على النفس ليس مقولا اعم على الولاية على المال وكذا حرج الاستيذان
ليس مقولا على حرج النجاسة لكنهما يتجانسان في مطلق الولاية والحرج وهكذا صرح به في التوضيح وقال
وكانهم ارادوا من الجنس ههنا المجانسين لان حرج الاستيذان ليس بمقول على حرج النجاسة حتى يكون
جنسا لها مقولا عليها لكنهما يتحدان في مطلق الحرج فيتجانسا فيه ثم قال قيد بعضهم الجنس في هذا النوع
بالجنس القريب لكن الاولى الاطلاق فان الاخوة من الابوين يؤثر في تقديم الاخ من الابوين على الاخ من الاب
في ولاية النكاح الحاقا له بتقديمه في الارث فان الشرع اعتبر عين وصف الاخوة من الابوين في جنس
هذا الحكم لا في عينه فان الاخوة من الابوين نوع هو واحد في الموضعين والتقديم في الارث نوع
مخالف للتقديم في الولاية لكنهما متشاركان في جنس التقديم كذا في السراج قوله فتثبت الولاية اى لوليها
قوله كالبكر الصغيرة لمشاربه الى انه لو قيس بثبوت الولاية على الثيب الصغيرة في النكاح على ثبوت
الولاية في مالها لكان من قبيل تاثير النوع في الجنس على ما ذكرناه انفا قوله فلا ينافيه التركيب يعنى
ان الشرع كما اعتبر عين الصغر في عين الولاية على النفس كذلك اعتبر عينه في جنس الولاية وجنسه في
جنسها وجنسه في عينها فيكون من المركب الرباعى لكن المقصود التمثيل فلا يضر احتمال التركيب وفي التلويح
اعتبار النوع في النوع يستلزم التركيب الرباعى البتة واعتبار الجنس في النوع في الجنس او عكسه يستلزم
التركيب الثنائى قوله كسقوط الزكاة عن الصبى اى كتأثير جنس الوصف في جنس سقوط الزكوة
عن الصبى ففي كلامه حذف قوله لنوع الصبى اى لنوع صغر الصبى قوله كعدم دخول شئ
اى لجنس عدم دخول شئ وهو الاحتراز عن شهوتى البطن والفرج ففي كلامه حذف مضاف
قوله اما الرباعى فواحد فقط وهذا النوع اقوى الانواع لان قوة الوصف باعتبار التاثير بحسب
اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار قوى الاثار فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر
اقوى من المركب من اجزاء اقل مما دخل فيه اعتبار النوع في النوع ثم لا يخفى عليك ان ما ثبت تاثير عينه
في عين الحكم يصح مثالا له وقد مثله في التلويح بالسكر فان عينه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذى هو
ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم عين السكر مؤثر في وجوب الزاجر الذى هو اعم
من الاخروى كالحرمة والدنيوى كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو
ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في وجوب الزاجر ايضا قوله فالباقى اعتبار الجنس في الجنس والنوع
في الجنس والجنس في النوع مثاله كالتيمم عند خوف فوت صلاة العيد فان جنس الوصف هو العجز

بجنب المحل عما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اي في سقوط الاحتياج وهو جنس التيمم وفي
عين التيمم ايضا لقوله تع فلم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد العناصر مقام الاخر وايضا عدم
وجدان الماء وهو نوع العجز مؤثر في جنس التيمم وهو عدم وجوب استعماله وسقوط الاحتياج
اليه لكن نوع الوصف وهو خوف فوت صلاة العيد لا يؤثر في نوع الحكم اي في التيمم من حيث انه
تيمم قوله فالباقي النوع في النوع والنوع في الجنس والجنس في الجنس مثاله كما يقال الحيض علة
لحرمة الصلاة فهذا تاثير النوع في النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون
في الصلاة او خارجها والجنس الحيض وهو الخروج من السبيلين تاثير في حرمة الصلاة لكن ليس
له تاثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا قوله فالباقي النوع في النوع والجنس في الجنس والجنس
في النوع مثاله الحيض في حرمة القربان فانه تاثير النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة ايضا لعين
حرمة القربان ولجنسها ايضا وهو وجوب الاعتزال قوله فالباقي النوع في النوع والجنس في الجنس
والنوع في الجنس مثاله التيمم اذا لم يوجد الا ماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكمي بجنب المحل عن استعمال
ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج وهذا تاثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع
ايضا لقوله تع فلم تجدوا ماء فتيمموا على ما ذكر وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر
في الجنس اي في عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في
التيمم من حيث انه تيمم قوله ان تركب مع اعتبار الجنس في النوع مثاله طهارة سؤر الفارة
فان عين الطوف علة لعين الطهارة لقوله عم انها من الطوافين وجنسه ايضا وهو مخالطة نجاسة
يشق الاحتراز عنها علة للطهارة كابار الفلوات قوله او النوع في الجنس مثاله افطار المريض فان عين
المرض مؤثر في جنس الحكم وهو التخفيف في العبادة وكذا يؤثر في عين الافطار بسبب الضرر قوله
او الجنس في الجنس مثاله كولاية النكاح في المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب
عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية وهو جنس الحكم ثم انه من حيث انه عجز دائمي بسبب عدم العقل علة
لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لا يوجب هذه الولاية قوله ان تركب
مع اعتبار النوع في الجنس كخروج النجاسة مطلقا فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير
السبيلين وهو النوع مؤثر في وجوب ازالة النجاسة وهو الجنس قوله او الجنس في الجنس كالولاية
في مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية وهو الجنس ثم هو اي العجز مؤثر في الولاية
في المال للحاجة الى ابقاء النفس وهو النوع قوله ان تركب مع اعتبار الجنس في الجنس كما في عدم الصوم

على الصبى

مبحث دوران

على الصبى والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس
وهو العجز لخلل في القوى مؤثر في الجنس ايضا وهو سقوط العبادة قوله ويعرف العلة بالدوران
اتفق القائلون بالدوران على انه دليل على صحة العلة من غير ملايمة وتاثير لكنهم اختلفوا
في تفسيره فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود في جميع الصور ويسمى بالطرد ايضا وزاد
بعضهم على ذلك العدم مع العدم وسموه بالدوران وجودا وعدما والطرد والعكس ثم اختلف
هؤلاء فقال بعضهم انه دليل قطعي واليه ذهبت المعتزلة وقال بعضهم ظني واليه ذهب
بعض اهل الاصول واكثر الجدليين وزاد بعضهم على الطرد والعكس ان يكون النص قائما في الحالين
اي حال وجود الوصف وحال عدمه لكن لا يكون الحكم مضافا الى النص بل الى الوصف واستدلوا
عليه اي على اشتراط قيام النص في الحالين مع عدم ثبوت حكمه بانه لو لم يقم النص في الحالين مع
عدم حكمه لتوهم اضافة الحكم الى الاسم المنصوص عليه دون معنى الوصف كاضافة الحرمة الى اسم
الخمر حيث اذا اشتد العصير وسمي خمرا حرم واذا زال الشدة وزال اسم الخمر بان يصير خلا زال الحرمة
واذا قام النص في الحالين مع عدم حكمه علم ان الحكم مضاف الى المعنى دون النص وذلك انا قد
وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص وهو قوله تع اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا الاية موجود في الحالين مع عدم حكمه وهو وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة
وعدم وجوبه عند عدم القيام على المذهبين فانه غير ثابت في الحالين على ما بينه الشارح
فعلم من ذلك علية الحدث اذ لولا ذلك بل كان الحكم مضافا الى النص لما تخلف عنه كما لم يتخلف الحرمة
عن اسم الخمر واستدلت الفرقة الاولى بان علل الشرع امارات غير موجبة وما هو كذلك لا حاجة فيه
الى بيان معنى معقول فلا حاجة لنا في القياس الى معنى معقول اما الاولى فلانها علامات لا موجبات لان الموجب
في الحقيقة هو الله تع واما الثانية فلان كل ما هو علامة لم يشترط ان يكون معقول المعنى بل يشترط ان
يتميز عن سائر الاوصاف بدليل قطعي او ظني والدوران يصلح لذلك التمييز لان الدوران مهما
حصل ولم يمنع مانع من العلية حصل العلم او الظن عادة بان المدار علة للدائر ولان عدم الاطراد
وهو النقض دليل فساد العلة فيكون الاطراد دليل صحتها هذا هو دليل الفرقة الثانية ايضا
واجاب عنه اصحابنا بانه لا بد في القياس من وصف صالح للعلية على ما تقدم ولا شك ان كل وصف
ليس بصالح للعلية بل لا بد من وصف متميز عن سائر الاوصاف ولا يتميز ذلك الا بدليل مؤثر وهو الاجماع
على عليته او النص والمناسبة على ما ذكر واما قولهم ان علل الشرع امارات لا موجبات قلنا سلمنا انها امارات

فى حقه تع لكنها ليست بشاهدة ولا دليل بالنسبة اليه تعالى وانما هى دليل وشاهد بالنسبة الينا
وهى بالنسبة الينا مؤثرات لا امارات لان الاحكام عندنا مستندة الى العلل دون الشرائط
كاستناد الملك الى الشرى والقصاص الى القتل والحل الى النكاح والحرمة الى الطلاق فاذا كانت
الاحكام مستندة الى العلل شرعا بالنسبة الينا لا الى الشرائط لابد من التمييز بين العلل والشرائط
وانما يتميز بينهما بمعان تعقل لا بمجرد الدوران سواء كان بمعنى الوجود عند الوجود او بمعنى
الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لان الشروط تزاحم العلل فى هذين المعنيين
اى فى الوجود عند الوجود وفى الوجود عند الوجود والعدم عند العدم فان الدوران
كما يوجد مع العلة يوجد ايضا مع الشرط فان وجوب الزكاة كما يدور مع النماء يدور ايضا
مع الحول وجودا وعدما ولو سلم انه لا تزاحم العلة فى الدوران بل يخص الدوران بالعلة انها
لكن يجوز ان يكون ذلك باتفاق كلى او تلازم تعاكس من الطرفين او يكون المدار لازم
العلة او شرطا مسا وبالها الانفس العلة فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه
احتمالات كثيرة قوله لكن جعل هذا الحكم حكما اه جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح
عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص ولا يكون
فى موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا تناول له اصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلوة لم يتناوله النص
المذكور الا عند القائلين بمفهوم المخالفة واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا
على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور مجازا حيث عبر بعدم الوجوب
المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا غير ثابت قوله والقيام اه اشارة الى الجواب
عن الورقة الثالثة وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص فى الحالين من غير حكم امر لا يوجد الا
نادرا فلا عبرة بالنادر فى احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يبنى
عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق الندرة فى اية الوضوء ممنوع لانا لا نم قيام هذا النص بدون
حكم حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومفيدا وجوب الوضوء بشرط
وجود الحدث لكنه كذلك لوجهين احدهما ان اشتراط الحدث فى وجوب البدل وهو التيمم بقوله تع او جاء
احد منكم من الغائط اشتراط له فى وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل فى سببه لاتحادهما
فيه فان السبب فى الوضوء والتيمم هو الحدث وانما يفارقه بحاله بان يجب فى حال لا يجب فيها الاصل والحاصل
انه لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضى بالماء مرتب على الحدث ايضا
وثانيهما

وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضى عند كل قيام وفى كل ركعة
فلا يتصور اداء الصلاة فلابد من اضمار اى اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى
الصلاة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث قال فى التلويح
فعلى الاول تكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص واما على الثانى فالظاهر انه من قبيل المضمر والاطلاق
دلالة النص عليه اما اللغوى بمعنى انه يفهم من النص او هو من قبيل المشاكلة او التغليب او باعتبار ان
القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا انسب انتهى وفيه نظر لان فخر الاسلام
جعل الاول من قبيل ذكر الحدث بصيغة النص والثانى بدلالته حيث قال ان وجود النص بدونه
حكم فى اية الوضوء غير مسلم لان الحدث لم يثبت فى باب الوضوء بالتعليل بل بدلالة النص وصيغته
اما الصيغة فلانه ذكر التيمم معلقا بالحدث والنص فى البدل نص فى الاصل لانه لا يفارقه بحاله
لا بسببه واما الدلالة فقوله اذا قمتم الى الصلاة اى من مضاجعكم وهو كناية عن النوم والنوم دليل
الحدث انتهى قوله وصيغته عطف على دلالة النص لا على النص واختلف شراحه فقال بعضهم ليس
المراد بدلالة النص ما هو المصطلح من دلالة النص بل المراد به ثبوته بمعنى النص والمراد بالثبوت بالصيغة
هو ان لفظا من الفاظ النص يدل على المراد فانه تع لما ذكر الاحداث ثم ذكر عدم الماء بقوله فلم تجدوا
ماء ثم رتب الحكم على وجود الحدث عند عدم الماء عرف بصيغة هذا الكلام ان الامر بالتوضى
عند وجود الماء مرتب على الحدث ايضا على ما صرح به فى الكشف وقال بعضهم المراد بالثبوت
بالصيغة هو دلالة النص المصطلح عليها وسماها بالصيغة لانها بتوسط اللفظ فان قيل اذا كان
الحدث مرادا فى اية الوضوء على ما ذكرتم كما هو مراد فى التيمم فما وجه اختيار النظم على هذا الوجه بل قضية
الاصلية والبدلية يقتضى ان يصرح بالحدث فى وجوب الوضوء ويكتفى بالدلالة فى وجود التيمم فلم عكست
القضية اجيب عنه بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دل على وجود النجاسة
الحكمية المفتقرة الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضى سابقة حدث فصرح
معه بالحدث الثانى ان ترك التصريح بالحدث فى نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلاة
وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب
الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر
وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وانما ترك هذا الايماء فى اية الغسل حيث ذكر
فيها الحدث بقوله تع وان كنتم جنبا الاية لان الغسل ليس لكل صلاة بل للجمعة والعيدين فقط

فصرح معه بذكر الحدث فان قيل فعلى ماذكر يلزم ارادة معنيين مختلفين اعني الايجاب والندب
لا بطريق الكناية من لفظ واحد وذلك محال قلنا لا نم انه جمع بينهما في الارادة في حالة واحدة بل هو للايجاب
اذا كان محدثا وللندب اذا كان محدثا اذا لم يكن محدثا ومتى كان احدهما مرادا انتفى الاخر وهذه
الابحاث كلها بناء على ان سبب الوضوء هو الحدث واما على تقدير كون السبب هو الارادة فلا يتمشى هذه
الابحاث قوله كالتعليل اي كحكم التعليل ولو قال وكذا حكم التعليل عند نا لكان اظهر تامل قوله
مراد فالوقال مساويا لكان اولى قوله حتى جوز التعليل بالقاصرة اي مع عدم التعدية فيها قوله
فلا تعليل اتفاقا وذلك لان حكم التعليل اما التعدية كما هو مذهبنا او تعلق حكم النص بالعلة كما هو مذهب
الشافعي ولا يتصور التعدية في اثبات السبب والشرط والحكم ابتداء وهو ظ ولا التعلق حكم النص بالعلة
لعدم النص فيها فبطل التعليل اتفاقا ثم لا يخفى ما في تفريع المص لان المفرع عليه ليس باتفاقي بل على مذهبنا
قوله لا يتصور اي حين ارادة الاثبات ابتداء لان معناه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع ولم يوجد
ذلك في الاثبات ابتداء قوله الى اثبات الشرع بالرأي اما في اثبات السبب فظاهر واما في اثبات
صفته فلان السبب لما لم يكن يعمل بدون صفته كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات السبب بالرأي
وذا باطل قوله لان هذا اي اثبات الشرط او صفته قوله ابطال للحكم الشرعي لان الحكم كان ثابتا قبل
الشرط وبعد ما شرط له كان متعلقا له وعدم ما قبل وجوده وصفة الشرط بمنزلة الشرط يتوقف
الحكم عليه كما يتوقف على الشرط قوله مع ما سبق من عدم تصور التعليل قوله واختلف في تعدية السببية
والشرطية واعلم ان ما يقع التعليل لاجله على ما ذكره فخر الاسلام اربعة الاول اثبات السبب ابتداء او
وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه ابتداء الثالث اثبات الحكم او وصفه ابتداء الرابع تعدية
حكم مشروع معلوم بصفته الى محل اخر بما ثلة في التعليل والتعليل للاقسام الثلثة الاول باطل لان في اثبات
السبب وصفته اثبات الشرع بالرأي وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم الشرعي ونسخه بالرأي
مع عدم تصور معنى التعليل فيها وكذلك في اثبات الحكم وصفته ابتداء اثبات الشرع بالرأي
وكذا لا يجوز رفعها بالرأي لما فيه من الابطال والنسخ بالرأي ولان التعليل شرع مدركا لاحكام الشرع لا
مدفعا لها ولانه لا بد في التعليل من اصل صالح للتعليل ليتعدى حكمه الى الفرع ولم يوجد ذا في هذه الاقسام
الثلثة لان الغرض في الاثبات ابتداء اي بدون اصل صالح للتعليل في اعتبار الشرع حتى لو وجد اصل صالح
للتعليل في الشرع يجوز القياس في هذه الاقسام ايضا فاذا بطل التعليل لهذه الثلثة بقي التعليل للرابع
فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم او صفاتها ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات
حكم

حكم شرعي بطريق التعدية من اصل موجود في اعتبار الشرع بنص او اجماع جائز بالاتفاق واختلفوا
في التعليل لاثبات السبب او الشرط او صفتهما لا ابتداء بل بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع
بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء اخر
سببا او شرطا لذلك قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط التعليل والقياس وصوروه في
اللواطة مع الزنا بان الزنا شرع سببا للحد فهل يكون اللواطة ايضا سببا للحد قياسا على الزنا
وفي النية في الوضوء مع النية في التيمم بان النية في التيمم شرع شرطا لصحة الصلوة بالنص فهل
يكون في الوضوء ايضا شرطا لصحتها قياسا على النية في التيمم منعه عامة اصحابنا والمحققون من
اصحاب الشافعي وجوزه بعضهم واختاره فخر الاسلام من اصحابنا واحتج المانعون بوجوه
الاول انه مناسب مرسل فلا يعتبر اما الاول فلان الفرع كاللواطة والنية في الوضوء مثلا وصف
مرسل لان الغرض تغاير الوصفين اي الفرع والاصل والوصف الذي فرضناه اصلا كالزنا والنية
في التيمم قد شهد له اصل باعتباره في الشرع لان سببيتهما ثابتة بالنص ولم يشهد للفرع اصل
باعتباره في الشرع فيكون مرسلا اما الثانية فلان المرسل اما غريب او معلوم الالغاء او ملايم
والاولان لا يقبلان بالاتفاق والثالث لا يقبل على الاصح وانما قبله الامام والغزالي على ما تقدم
الثاني ان علة الاصل وهي حفظ النسب في الزنا والابناء عن النية في التيمم وكذا الابناء في
الوضوء بخلاف التيمم فان لغة هو القصد يقال تيممت اي قصدت مثلا منتفية في الفرع اذ لا
نسب في اللواطة حتى يحفظ بالحد وكذا الابناء في الوضوء بخلاف التيمم فانه لغة هو القصد يقال
تيممت اي قصدت واذا انتفى علة الاصل في الفرع امتنع القياس لعدم الجامع الثالث الوصفان
اما ان يكون بينهما جامع او لا فان لم يكن فلا قياس لعدم الجامع وهو ظ وان كان فاما ان يصلح
ذلك الجامع مناطا للحكم او لا يصلح فان صلح فقد استغنى عن الالتفات الى الوصفين وصار القياس
في الحكم المترتب على ذلك الجامع فالحد الحكم والسبب والغرض انهما متعدد مثلا اذا ثبت ان ايلاج
فرج في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا يصلح سببا للحكم صار القياس في وجوب الجلد في ايلاج
اللواطة كما في ايلاج الزنا بجامع ذلك الوصف مع قطع النظر عن نفس اللواطة والزنا في سببيتهما
فكان هناك حكم واحد وهو وجوب الجلد وسبب واحد وهو ذلك الوصف ولا تعدد في الحكم
ولا في السبب والمفروض ان هناك حكمين الجلد والسببية وسببين الزنا واللواطة وان لم يصلح
مناطا له فلا قياس حاصله انه لا بد في القياس في الاسباب والشروط من ان يعقول الزنا سبب

للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا ايضا للحد وح يكون
الموجب للحد هو ذلك المعنى المشترك لان الغرض انه صالح لكونه مناطا ويخرج الزنا و
اللواطة عن كونهما موجبين للحد للاستغناء عنهما فلا قياس فيهما واحتج المجوزون بان القياس
في الاسباب واقع والوقوع دليل الجواز وذلك لانه قيس سببية القتل بالمثقل على سببية
القتل بالمحدد وقيس سببية اللواطة على سببية الزنا واجيب بانه ليس محل النزاع لانه
سبب واحد وهو القتل العمد العدوان وايلاج فرج في فرج محرم شرعا مشتهى طبعا
والقتل بالمثقل والمحدد واللواطة والزنا ملحق فكان الاصل والفرع ثابتين بعلة واحدة
وهي حفظ النفس وحفظ النسب وانما النزاع فيما اذا ثبت سببية احدهما بالنص او الاجماع
وسببية الاخر بالقياس عليه قوله فظهر بهذا التقرير وجه صحة كلامه وان اعترض
صاحب التنقيح اه قال صاحب التنقيح نقلت هذا الفصل عن اصول فخر الاسلام ولم ادر ما مراده
فان اراد ان القياس لا يجري في الاسباب والشروط وصفاتها اصلا فهذا لا يصح وقد قال في اخر الباب
وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به وان
اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان لها اصل في الشرع فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا
الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من
تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحق في اثبات العلة انه ان ثبت
عليتها لمعنى اخر يصلح للتعليل فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لكن هذا لا يكون اثبات
العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا
هو المختلف فيه انتهى قوله لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى تفصيل ما ذكرناه في الوجه الثالث من
وجوه المانعين وقوله وان لم يثبت اي وان لم يعلم ثبوت العلة في المقيس عليه بل وجد مجرد مناسبة
ذلك المعنى لعلية الحكم لا يصح الحكم بعلية شيء اخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت
عليته بالنص او الاجماع لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب ولا ملايمته مثلا
ان علية الزنا للحد ثبتت بالنص والاجماع لكن لم يثبت ان عليته للحد مبني على معنى اخر يشمله
الزنا حتى يقال علية شيء اخر يشتمل على ذلك المعنى فيحكم بالقياس على سببية شيء اخر لذلك الحكم ايضا
وهذا معنى ما قال الشارح المحقق في شرح المختصر ان علة سببية المقيس عليه وهو قدر من الحكمة
يتضمنها المقيس عليه منتفية في المقيس اي اللواطة اي لم يعلم ثبوت تلك الحكمة في المقيس لعدم انضباط

الحكمة

الحكمة وتغاير الوصفين فيجوز اختلاف قدر الحكمة الحاصلة بهما واذا كان كذلك امتنع الجمع
بينهما في الحكم وهو السببية لان معنى القياس الاشتراك في العلة وبه يمكن التشريك في الحكم وقوله
وهذا هو المختلف فيه اي يجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من شرط التاثير
او الملايمة ثم وجه ظهور صحة كلام فخر الاسلام بما ذكره الشارح انه حمل مراد فخر الاسلام من قوله ان التعليل
للاقسام الثلثة الاول ~~انه حمل مراد فخر الاسلام من قوله ان التعليل~~ باطل على التعليل لاثباتها ابتداء لا بطريق
التعدية وبه وفق بين كلاميه قوله فصل في الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء حسنا واختلفوا
في معناه العرفي قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه وقيل هو العدول عن قياس
الى قياس اقوى وقيل هو العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى وقيل هو تخصيص القياس بدليل اقوى منه
وقيل وهو المروي عن الكرخي هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى
حاصله هو العدول الى خلاف النظير لدليل اقوى منه وقيل وهو المروي عن ابي الحسين البصري
هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو في حكم الطاري
على الوجه الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطاري
عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس يعني فلا يلزم في مثله ان يكون الاستحسان قياسا
وبالعكس وقيل هو العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام من غير تعيين
زمان المكث ومقدار الماء المسكوب والاجرة وهذا على خلاف الدليل وعلى ما ذكره المص هو القياس
الخفي المفسر بعدم سبق افهام المجتهد اليه ولا شك في قبول الاستحسان على هذه التعاريف
اما على الاول فلان المتبادر من الانقداح هو الثبوت والتحقق لا الشك والتردد والا لزم بطلان
الاستحسان اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتفاق على بطلانه بل الاتفاق على قبوله وما نقل عن الشافعي
انه قال من استحسن فقد شرع فمعناه من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل شرعي فهو
الشارع لذلك الحكم لعدم اخذه من دليل شرعي واما الاستحسان الذي هو احد الادلة الشرعية
فلا نزاع في قبوله ومن نازع فقد ابطل الشرع واذا كان المراد بالانقداح معنى الثبوت يكون مقبولا
عند صاحب هذا التعريف لا مردودا ولا مترددا فيه كما ظن لان ما ثبت في نفس المجتهد يجب العمل به
واما على باقي التعاريف الى السابع فظاهر لان العمل بالاقوى واجب واما على السابع فلان مستنده اما
العادة الجارية في زمن النبي عم فقد ثبت بالسنة او في زمن الصحابة مع عدم انكارهم عليه
فقد ثبت بالاجماع واما غير العادة فان كان نصا او قياسا مما ثبت حجيته فقد ثبت بالنص

القياس وان كان شيئا اخر مما لم يثبت حجيته فهو مردود بالاتفاق لكن هذا ليس بمحتمل والا
لزم بطلان الاستحسان بالاتفاق واللازم باطل واما على تعريف المص فظ ايضا لان ما سموه
بالقياس الخفي مقبول عندهم ولم يضعوا فيه خلافا فان قيل انه يلزم على الكل التعاريف المذكورة
اعني ما ذكر فيه الاقوى ان يكون ترك الاستحسان بالقياس عدولا من الاقوى الى الاضعف وذا
باطل في الشرع اجيب بانه انما يكون العدول بانضمام معنى اخر الى قياس به يصير ذلك القياس
اقوى فلا يلزم المحذور قوله كما في الاجارة وهو قوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل
ان يجف عرقه فان الامر باعطاء الاجر دليل صحة عقد الاجارة وان اقتضى القياس عدم صحته
لعدم المعقود عليه وقت الاجارة اعني المنفعة وفي السلم قوله ثم رخص في السلم وفي اكل الناسي
قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك قوله كما في الاستصناع يعني
فيما فيه للناس تعامل مثل ان يأمر انسانا ليصنع له خفا مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره
ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه الدراهم او لا يسلم فانه يجوز استحسانا والقياس عدم جوازه لانه
بيع معدوم في الحال قوله لان المعتبر هو التاثير علة للاولويتين معا وبقي ههنا قسمان
اخران لم يذكرهما يعرف حالهما مما ذكره تأمل قوله فانه نجس قياسا وهذا لان السؤر
معتبر باللحم ولحم هذه الطيور حرام كلحم البهايم فكان سؤرها نجسا ايضا لتولدها من لحم
نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهايم نجس لا يطهر بالزكاة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء
اذا لم تكن للضرر او الاستخباث او الاحترام اية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما لا يصلح للاكل
وهو طاهر كالجلد والعظم والقصب والشعر وما يصلح للاكل وهو نجس كاللحم والشحم كان
اشبه بالدهن الذي مات فيه فارة فجعل له حكم بين الطهارة والنجاسة الحقيقيتين بان حرم اكله
ونجس لعابه لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم يجعلوا نجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق
لان الروايات انما وردت في سباع البهايم دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس لكنه قياس ضعيف
الاثر قليل الصحة لقصور علة التنجس في الفرع اعني المخالطة حتى تنجس وقد قابله استحسان قوي الاثر
يقتضي طهارة سؤرها لانها تشرب بمنقارها على سبيل الاخذ والابتلاع والمنقار عظم
طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سؤره طاهرا كسؤر الادمي والماكول
لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الالة الشاربة الا انه يكره لان سباع الطيور
لا يحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة وسواكن البيوت كراهة تحريم على اختيار الطحاوي

وتنزيه

وتنزيه على اختيار الكرخي وانما قلنا اختيار المحققين لان بعض المشايخ من اصحابنا قال
لحم سباع البهايم يطهر بالزكاة كالجلد وقد نص على ذلك في موضعين من الهداية لكن الصحيح عندنا
اختيار المحققين لان الحرمة في مثله اية النجاسة فعلى هذا لو صلى ومعه لحم سبع مذبوح من سباع
الوحش لا يجوز صلوته على ما نقل عن الفقيه ابي جعفر قوله والثاني وهو ان يقوى اه قال
صاحب التوضيح في تعليقته في توجيه هذا انه لما جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكرا كما في قوله
تعالى وخر راكعا لما بينهما من المناسبة من حيث اشتمالهما على التعظيم والانحناء جاز اقامته مقامها
فعلا ايضا لتلك المناسبة وهذا قياس جلي سبق اليه الافهام الا ان الاستحسان انه لا يتادى بالركوع
كالسجدة الصلاتية لا تتادى به لان الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا بعينه
ولا يتأدى بغيره وهذا القياس خفي فيكون استحسانا فقدم الاول عليه لكونه جليا ورده التفتازاني
بان عدم تادي المامور به بغيره قياسا على اركان الصلاة اظهر واجلى من تاديه به قياسا على
جواز اقامة اسم الشيء مقام اسم غيره ثم قال والاقرب ان يقال ان كلا منهما لما احتمل الاخر ما
ذكره الشارح قوله كسجدة التلاوة اي سجدة ما تلاه في الصلاة لعمل بالمجاز وذلك بان يجعل
لفظ السجدة المذكورة في حق سجدة التلاوة مجازا عن الركوع بلا خفاء وكما يظهر لك من كلام
قوله ينقسم عقلا تارة اه قال السراج الهندي ان كلا من القياس والاستحسان امر شرعي لا يعتبر فيه
الا ما اعتبره الشرع ولهذا شرطنا التاثير والملايمة واكثر هذه الاقسام لم يعتبر شرعا
فلا معنى لايراده ههنا قلت مقصوده بيان الاحتمالات مطلقا ولذا قال ينقسم عقلا فلا يضر ايراده
واعلم ان كلام الحصر بين المتوازيين وحاصل التقسيم بالاعتبار الاول ان كلا منهما اما ان يكونا قويي
الاثر او ضعيفي الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يرجح الاستحسان قطعا
لقوة اثره وضعف اثر القياس والمعتبر قوة الاثر وضعفه مثاله مسألة سؤر سباع الطير
من الصقر والبازي على ما تقدم بيانه وفي الثلاثة الباقية يتيقن عدم ترجيح الاستحسان واما
ترجيح القياس ففي القسم الاول والثالث متيقن لان في القسم الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس
معا على ما اشار اليه الشارح بقوله فاما ان يسقطا فعلى هذا لا يخفى عليك ما في قوله واما في الصور
الثلاث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان من الخلل بل الاولى ان يقول واما في الصور الثلاث الاخر
فعدم ترجيح الاستحسان متيقن ثم وقوع التعارض في صورة القسم الاول اعني ان يكونا قوي الاثر
ممنوع بل ممتنع على ما صرح به في التوضيح حيث قال التعارض لا يقع بين قياس قوي الاثر والاستحسان

كذلك قلت وكذا في القسم الثالث على ما يظهر لك بيانه في القسم الثاني فاذا لم يقع التعارض في
هاتين الصورتين فلا وجه لقوله القياس راجح على الاستحسان في هاتين الصورتين فبقي الثالث
وهو ان يكون القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر وله امثلة منها ما تقدم من سجدة
التلاوة في الصلوة هل تؤدى بالركوع اولا ومنها انه لو ادعى رجلان ارتهان عين في يد رجل كل واحد
يقول رهنتني بالف وقبضته واقاما البينة ففي الاستحسان يقضي بانه مرهون عندهما ويجعل
كانهما ارتهنا معا لجهالة التاريخ كما في الغرقى والهدمى وكما لو ادعيا الشراء وفي القياس لم تقبل
البينتان ويترك العين في يد ذي اليد لتعذر القضاء بالنصف لكل واحد منهما لتاديه الى الشيوع
المانع من صحة الرهن وبالكل لكل واحد منهما ايضا لاستحالة ان يكون شيء واحد رهنا بعينه لزيد
وان يكون بعينه رهنا لعمرو في زمان واحد وبالكل لواحد بعينه ايضا لعدم الاولوية فتعذر العمل
بهما فتعين التساقط واخذنا بالقياس لقوة اثره الباطن وهو ان كل واحد منهما يثبت عقدا
لنفسه بتسمية على حدة يكون وسيلة الى مثل حقه في الاستيفاء ولم يرض بمزاحمة الاخر في ملك
اليد الحاصل بعقد الرهن وبالقضاء بالبينتين يثبت عقد واحد يكون وسيلة الى شطر حقه
في الاستيفاء وهذا ليس عملا على وفق الحجة فتركناه بالقياس فان قيل لا نسلم استحالة رهن
كل العين لكل منهما كيف وقد صرح محمد انهما لو ارتهنا عينا من رجل معا يجوز ذلك ويكون
العين رهنا لكل منهما قلنا انما جاز هذا لانهما رضيا معا بذلك العقد وهو عقد فيكون
العين رهنا عند كل واحد منهما بحيث لو قضى دين احدهما كان للاخر امساك جميعها لان الرهن
هنا اضيف الى جميع العين في صفقة واحدة برضاهما بخلاف ما نحن فيه لعدم رضا كل منهما
بمزاحمة الاخر ومنها اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب السلم في ذرعان المسلم فيه ففي
القياس يتحالفان وبه ناخذ وفي الاستحسان القول قول المسلم اليه وجه الاستحسان ان المسلم
فيه مبيع فالاختلاف في ذرعانه لا يكون اختلافا في اصله بل في حقه من حيث الطول
والسعة وذلك لا يوجب التحالف كالاختلاف في ذرعان الثوب المبيع بعينه ووجه القياس
انهما اختلفا في المستحق بعقد السلم وذلك يوجب التحالف وهذا القياس وان خفي اثره لكنه
قوي من حيث ان عقد السلم انما يعقد بالاوصاف المذكورة لا بالاشارة الى العين فظهر ان
الاختلاف هنا في اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التحالف فلذلك اخذنا القياس ومنها ان
الرهن بمهر المثل رهن بالمتعة في الاستحسان وهو قول محمد وفي القياس لا يكون رهنا وهو قول ابي يوسف

وبه ناخذ لقوة اثره ومنها ان العبد اذا جرح حرا خطاء فخير مولاه بعد البرء فاختار
الفداء ثم انتقضت الجراحة وسرت نفسا ومات من ذلك الجرح يخير ايضا في الاستحسان
وهو قول محمد وفي القياس لا يخير ويكون مختارا للدية وهو قول ابي يوسف ومنها غاصب العقار
ضامن في الاستحسان وهو قول محمد وفي القياس ليس بضامن وهو قول ابي يوسف وبه ناخذ لقوة
ومنها لو ان اربعة شهدوا على رجل بالزنا وشهد عليه رجلان بالاحصان وامر القاضي برجمه
ثم وجد الامام شاهدي الاحصان عبدين او رجعا عن الشهادة ولم يمت المرجوم بعد
الا انه اصابته جراحات ففي القياس ان يقام عليه حد الزنا وهو قول ابي يوسف رح ومحمد
وبه ناخذ وفي الاستحسان يدرء عنه الحد ويسقط ما بقي ومنها اربعة شهدوا على رجل
بالزنا فقضى القاضي عليه بجلد مائة ثم شهد شاهدان انه محصن ولم يكمل الجلد ففي القياس
ان يرجم وهو قول ابي يوسف ومحمد وبه ناخذ وفي الاستحسان لا يرجم ومنها لو وكل المستامن
مستامنا للخصومة ثم لحق الموكل بدار الحرب وبقي الوكيل فان كان الوكيل المدعي لا ينعزل
في الاستحسان وله حق الخصومة وينعزل في القياس ولو كان الوكيل وكيل المدعى عليه فالقياس ان
ينعزل الوكيل والاستحسان ان لا ينعزل ففي المسئلة الاولى اخذنا الاستحسان وفي الثانية اخذنا
القياس على ما في السراج الهندي ومنها رجل له ابن معتوه ولهذا المعتوه ابن من امة غيره بالنكاح
فاشترى الاب هذه الامة لابنه المعتوه ففي القياس الشراء يقع للاب لا للمعتوه وفي الاستحسان
يقع الشراء للمعتوه لا للاب وناخذ بالقياس ومنها لو وقع رجل في بئر حفرت في طريق فتعلق
بالاخر وتعلق الاخر باخر ووقعوا جميعا فماتوا فوجد في البئر بعضهم على بعض فان الحافر
يضمن دية الاول ويضمن الاول دية الثاني والثاني دية الثالث ويكون ذلك على عواقلهم وهو
القياس وبه ناخذ ومنها قول اخر وهو ان دية الاول يجعل اثلاثا على الحافر الثلث وعلى الوسط
الثلث لانه جر الثالث عليه وثلث الدية هدر لان الاول هو الذي جر الثاني عليه واما دية
الثاني فتنصفان نصفها هدر ونصفها على الاول واما دية الثالث فكلها على الثاني واذا
لم يعرف من اي ذلك ماتوا ابطل نصف ذلك كله واخذ بالنصف قال ابو عبد الله الجرجاني
هذا القول استحسان ومنها ما قال محمد في نكاح الاصل رجل قال لعبده هذا ابني ولامته هذه
ابنتي وقعت العتق بالقياس وتركت الاستحسان وانما اطنبنا المقال في هذا القسم لما قال في الكشف
سمعت من شيخي انه لم يوجد هذا القسم الا في ست مسائل او سبع فقد بلغ اثني عشر كما

فی شراح الهندی هذا هو الکلام فی التقسیم باعتبار القوة والضعف واما التقسیم باعتبار الصحة والفساد فهو ان کلا منهما اما ان یکونا صحیحا الظاهر والباطن او فاسدهما او صحیح الظاهر فاسد الباطن او بالعکس ای فاسد الظاهر صحیح الباطن وفی الجمیع یکون القیاس جلیا بالمعنی السابق والاستحسان خفیا بالنسبة الیه ویقع التعارض بالاعتبار الثانی علی ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاربعة فی الاربعة توضیحه ان القیاس الصحیح الظاهر والباطن اذا تعارض مع الاقسام الاربعة للاستحسان یرجح علی کلها لظهوره وخفاء الاستحسان لان الغرض ان القیاس جلی فی الجمیع والاستحسان خفی فبقی اثنی عشر وجها والقیاس الفاسد الظاهر والباطن مردود مطلقا فبقی ثمانیة اوجه حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للاستحسان فی اخیری القیاس وهما صحیح الظاهر فاسد الباطن وبالعکس فالاول من الاستحسان وهو صحیح الظاهر والباطن یرجح علیها الصحة ظاهرا وباطنا کمسئلة سؤر سباع الطیر علی ما تقدم والثانی من الاستحسان مردود مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا فبقی اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخیری الاستحسان فی اخیری القیاس الاول تعارض الاستحسان الصحیح الظاهر الفاسد الباطن وقیاس کذلک والثانی تعارض الاستحسان الصحیح الباطن الفاسد الظاهر وقیاس کذلک والثالث تعارض الاستحسان الصحیح ~~الباطن~~ الظاهر الفاسد الباطن والقیاس الفاسد الظاهر الصحیح الباطن والرابع تعارض الاستحسان الصحیح الباطن الفاسد الظاهر والقیاس الصحیح الظاهر الفاسد الباطن والشارح رحمه الله فصل وقال التعارض بین اخیری الاستحسان وبین اخیری القیاس ان وقع مع اتحاد النوع کما فی الوجه الاول والثانی فالقیاس اولی لظهوره بمعنی سبق الافهام الیه وان وقع مع اختلاف النوع کما فی الوجه الثالث والرابع فما ظهر فساده ابتداء من القیاس او الاستحسان ولکن اذا تؤمل تبین صحته اقوی من عکسه لان المعتبر ما یظهر بعد التأمل لا ما یظهر ابتداء وقال فی التوضیح ان وقوع التعارض بینهما مع اتحاد النوع ان امکن یرجح القیاس ثم قال انما قلنا ان امکن لانا لم نجد تعارض القیاس والاستحسان علی هذه الصفة ای اتحاد نوعهما والظاهر انه اذا کان الاستحسان علی صفة من قوة الاثر والصحة الباطنة کان القیاس علی خلاف تلک الصفة لان القیاس لا یکون صحیحا فی نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة للحکم بمعنی انه کلما وجد ذلک الوصف بلا مانع یوجد ذلک الحکم لکنه وجد ذلک باحدی الصفتین فی الفرع فیوجد الحکم فیه ایضا فان کان القیاس بهذه الصفة لا یعارضه قیاس صحیح سواء کان جلیا او خفیا لانه لا یمکن ان یجعل الشرع وصفا اخر علة

لنقیض

لنقیض ذلک الحکم بالمعنی المذکور ثم یوجد ذلک الوصف فی الفرع اذ لو کان کذلک یلزم حکم الشرع بالتناقض وهو محال علی الشارع فعلم ان تعارض قیاسین صحیحین فی الواقع ممتنع وانما یقع التعارض لجهلنا بالصحیح والفاسد فالتعارض لا یقع بین قیاس قوی الاثر والاستحسان کذلک وکذا لا یقع بین قیاس صحیح الظاهر والباطن وبین استحسان کذلک وکذا لا یقع بین قیاس فاسد الظاهر صحیح الباطن وبین استحسان کذلک انتهی فقد انکر التعارض فی الصور الثلث واحدة فی التقسیم بالاعتبار الاول اعنی قوی الاثر واثنتان فی التقسیم بالاعتبار الثانی اعنی متحدی النوع فبقی التعارض فی الصورتین اعنی مختلفی النوع والمصرح علی الظاهر وحکم بوقوع التعارض فی الصور المذکورة ایضا لان مقصوده بیان الاحتمالات العقلیة فی تعارض الاستحسان والقیاس سواء کان من الادلة الشرعیة او لا لبیان ما هو من الادلة الشرعیة فقط ولهذا قال فیما سبق وکل منهما ینقسم عقلا قوله والثلاثة الاخر اعنی الاستحسان بالاثر او الاجماع او الضرورة قوله اللهم الا دلالة ای الا ان یعدی بطریق الدلالة الاصطلاحیة اذا سا و با فی الوجوه المعتبرة فی الدلالة قوله لانه المنکر ای زیادة الثمن وان الیمین علی المنکر فی جمیع التصرفات لا علی المدعی قوله وعینها استحسانا ای الاستحسان الخفی بمعنی عدم سبق الافهام الیه اذ الافهام انما یسبق فی هذه المسئلة الی یمین المشتری فقط لکونه منکرا قوله الی وارثیهما حتی اذا اختلف الوارثان بعد موت البائع والمشتری تحالفا لان الوارث قائم مقام المورث فی حقوق العقد والحکم معقول فیتعدی قوله واما بعد القبض ای الاختلاف الذی وقع فی مقدار الثمن بعد قبض المبیع فلم یوجب یمین البائع بالقیاس لان المشتری لا یدعی لنفسه شیئا علی البائع حتی ینکره البائع اذ المبیع مسلم الیه بل البائع یدعی زیادة الثمن وهو ینکره فکان القیاس ان یحلف المشتری فقط ولکنه ثبت التحالف بالاثر بخلاف القیاس عند ا ح و محمد وهو قوله علیه السلام اذا اختلف المتبایعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فیقتصر علی مورده فلا یتعدی الی الوارث ولا الی ما بعد هلاک السلعة ولا الی الاجارة قوله بلا تفرقة بین الجلی والخفی فیه انه قد صرح فیما سبق ان المعدی یجوز ان یثبت بالقیاس الخفی حیث قال وانه یکون المعدی حکما شرعیا ثابتا باحد الثلاثة او الخفی منه فعلم منه التفرقة بینهما فلا وجه لما ذکره ههنا تأمل قوله لیس بتخصیص العلة یرید الرد علی من انکر الاستحسان مستدلا بانه من قبیل تخصیص العلة فقال انه لیس من تخصیص العلة بل عدم حکم القیاس بمقابلة الاستحسان لعدم العلة لا المانع من العمل مع قیام العلة وهو المراد بتخصیص العلة قوله فانتفی الحکم لذلک ای لعدم العلة لا لمنع المانع عن عمل العلة الموجودة قوله علی ما سیأتی تفصیله

واما دفعه لما فرغ من تقرير القياس وشرطه وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه ليتم بيانه لانه انما يتم
اذا خلا عن الدفع والعلل قسمان طردية وهي التي يثبت عليتها بالدوران او الاخالة وهي غير معتبرة
عند اكثر اصحابنا ولذا لم يتعرض رحمه الله لدفعها وقد دفعوها باربعة اوجه القول بموجب العلة
والممانعة وفساد الوضع والمناقضة ومؤثرة وهي التي ظهر اثرها بنص او اجماع بعد ملايمتها على
ما تقدم وهي المعتبرة عندنا ولذا تعرض لدفعها بسبعة اوجه الاول النقض ويقال له المناقضة ايضا
الثاني الممانعة الثالث فساد الوضع الرابع فساد الاعتبار الخامس الفرق السادس المعارضة السابع
القول بموجب العلة والصحيح من هذه الوجوه اثنان وهما الممانعة والمعارضة والباقي من الوجوه
الفاسدة على ما صرح به فخر الاسلام حيث قال اما العلل المؤثرة فان دفعها بطريق فاسد وبطريق
صحيح اما الفاسدة فاربعة اوجه المناقضة وفساد الوضع وقيام الحكم مع عدم العلة والفرق بين
الاصل والفرع واما القسم الصحيح فوجهان الممانعة والمعارضة وهذا لان غرض المستدل الالزام
باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته به والاثبات به يكون بصحة
مقدماته لتصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون
بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل بالقدح في صحته بمنع مقدمة معينة من مقدماته وهدم نفاذ
شهادته بالمعارضة بما يقاومها ويمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلتين فلا تعلق له بمقصود
الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت اليه نعم منع المقدمة الغير المعينة مسموع وله تعلق بمقصود
الاعتراض لكنه غير مقبول فيما نحن فيه لما ذكره من عدم تصور المناقضة فيما ثبت بنص او اجماع
وقال في التلويح والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل ولم يصرح المص بانها من الوجوه
الصحيحة او من الفاسدة بل اطلقه وقال الاول النقض وعرفه بانه منع مقدمة لا بعينها ببيان
وجود العلة مع تخلف الحكم وهذا هو المسمى بالنقض الاجمالي في عرف المناظرة ثم ذكر في الشرح
اختلافهم ورجح ما ذكره التلويح من انها من الوجوه الصحيحة مجيبا عن دليل الفرقة الاخرى بان
ثبوت التاثير في العلة المؤثرة قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بطريق النقض عليه ولا يخفى عليك
ان هذا انما يستقيم فيما اذا كان التاثير ثابتا بطريق الاستنباط اما اذا كان ثابتا بعبارة النص
او اشارته او دلالته او اقتضائه او بالاجماع فلا يستقيم وبهذا يمكن ان يكون النزاع بين الفريقين
لفظيا بان يحمل مراد من عدها من الوجوه الفاسدة على المناقضة الواردة على العلة المؤثرة
التي ثبت تاثيرها بالنص والاجماع ويحمل مراد من عدها من الوجوه الصحيحة على ما ثبت تاثيره بالاستنباط

على ما يدل عليه قوله لا يثبت الا بنص او اجماع بطريق الحصر ثم فرع صحة الاعتراض بالنقض على ثبوت
التاثير بطريق الظن قوله فالمنافاة انما هي بين التاثير في نفس الامر هذا ناظر الى قوله ان التاثير
قد يظن ولا تاثير وقوله وتمام الاعتراض على القطع ناظر الى قوله وربما يورد على المؤثر اه يعني انه
لا منافاة بين التاثير الظني وتمام الاعتراض القطعي بل المنافاة بين التاثير في نفس الامر وتمام
الاعتراض القطعي وكذا لا منافاة بين التاثير في نفس الامر وعدم تمام الاعتراض بل المنافاة بين
التاثير في نفس الامر وتمام الاعتراض قوله ولهذا اوردت وجوه الاعتراض اي لم افرق بين
وجه ووجه من وجوه الاعتراض الوارد على المؤثرة وقلت بوجوه قوله نحو خروج النجاسة
علة للانتقاض يعني لو قلنا في الخارج النجس من غير السبيلين انه خارج نجس من بدن الانسان
فكان حدثا كالخارج من السبيلين فنوقض بما لم يسل من موضعه الى ما يلحقه حكم التطهير بانه
وجدت العلة اعني خروج النجاسة ولم يوجد الحكم اعني الانتقاض يدفع بمنع وجود العلة في صورة
النقض اي لا نسلم وجود خروج النجاسة في القليل لان الخروج هو الانتقال من الباطن الى الظاهر
ولم يوجد ذلك في القليل بل الموجود ههنا هو الظهور بزوال المانع اعني الجلدة الساترة له
وهو غير الخروج قوله وهو اي ذلك المعنى الذي لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة
كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص يعني ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى
اخر هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه
الاصابة وهو تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي قوله فنوقض بالاستنجاء اي بالاحجار
فانه مسح مع ان التثليث فيه سنة قوله وهو اي المعنى الذي جعل المسح علة الحكم بسبب
ذلك المعنى هو كونه تطهيرا حكميا قوله غير معقول لان معنى المسح لغة هو الاصابة وهي
تنبئ عن التخفيف دون التطهير قوله ولهذا اي لكون المسح تطهيرا حكميا غير معقول قوله
لانه اي التثليث قوله فلا يفيد التثليث في المسح اذ ليس فيه تطهير معقول حتى يفيد التاكيد
بخلاف الاستنجاء فان التطهير فيه معقول فيفيد التاكيد قوله وبالحكم اه اورد فخر الاسلام
لهذا ثلاثة امثلة احدها خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالمستحاضة ان خروج
النجاسة موجود فيها ولا انتقاض وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب
فنوقض بالمدبر ان غصبه كان سببا وعلة لملك البدل ولم يوجد ملك المبدل وهو المدبر
لانه لا يكون مملوكا للغاصب بالضمان فاجاب عن هذين النقضين بانه انما تخلف الحكم في الصورتين

لمانع وهو العذر ودفع الحرج في الاستحاضة وحق المدبر وعدم قابليته للملوكية في الثاني
يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولم يعمل عمله
في الوقت لمانع العذر ودفع الحرج واذا زال المانع بخروج الوقت يعمل [redacted] عمله حتى يلزمها الطهارة
لصلاة اخرى بعد خروج الوقت وكذلك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب اعني المدبر
كان البيع صح لو جمع في البيع بين مدبر وقن صح البيع في القن بحصته من الثمن ولو لم يكن السبب
منعقدا في حق المدبر لما انعقد العقد في القن كما لو جمع بين قن وحر حيث لا ينعقد السبب
في حق القن الا انه لم يثبت في المدبر لمانع حق المدبر وهو النظر له وثالثها ان حل الاتلاف لاحياء
المهجة لا ينافي العصمة كما في المخمصة فانه ان اكل مال الغير في المخمصة لاحياء المهجة وجب الضمان
فيضمن الجمل الصائل فنوقض بمال الباغي ان العادل اذا اتلف مال الباغي حال القتال لاحياء
المهجة لا يجب عليه الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ينافي العصمة فاجاب عنه
بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم تنتف بحل
الاتلاف بل بالبغي ورد كل من هذه الاجوبة اما الجواب عن الاولين فلانه ليس دفعا الحكم
بل هو تخصيص العلة على ما صرح به في الكشف وغيره ونحن لا نقول به واما عن الثالث فلان
الحكم المدعى هو وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة
الجمل الصائل والنقض هو مال الباغي وظاهر انه لا وجه لمنع انتفاء الحكم في الفرع اعني مال الباغي
اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظيرا للدفع بالحكم وايضا حل
الاتلاف لا يلايم وجوب الضمان فضلا عن التأثير والكلام في المؤثر فان قيل لا نسلم ان الحكم
وجوب الضمان بل هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل
باباحة قتله لا بقاء روح المصول عليه كما في المخمصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغي
حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم وهو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة
اذ قد سقطت العصمة في مال الباغي ولم يجب الضمان على المتلف ودفع بمنع انتفاء الحكم في صورة
النقض اي لا نسلم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة
انتفت بالبغي لا بحل الاتلاف وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع
مع وجود احدهما انتفاء الاخر بسبب من الاسباب اجيب بان حل الاتلاف ليس علة لعدم
المنافاة حتى يكون تحققه في مال الباغي مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلايم عدم المنافاة وعدم

سقوط

سقوط العصمة فضلا عن تأثيره فيه ولهذه المحذورات عدل الشارح رحمه الله عن التمثيل بالامور
المذكورة الى نحو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء والنقض بالتيمم والدفع
بمنع تخلف الحكم في صورة التيمم قوله نحو خارج نجس اه اي لو عللنا في الخارج من غير السبيلين
انه خارج نجس فيكون حدثا كالخارج من احد السبيلين فنوقض بدم الاستحاضة بانه خارج نجس
لكنه ليس بحدث فتخلف الحكم فرد بالغرض وهو ان يقال ان المقصود من هذا القياس التسوية
بين الفرع وهو الخارج من غير السبيلين وبين الاصل وهو الخارج من احد السبيلين وقد حصلت
التسوية بينهما فان الخارج من احد السبيلين حدث ما لم يدم فاذا دام صار عفوا بقيام وقت
الصلوة كدم الاستحاضة وسلس البول فكذا الخارج من غير السبيلين حدث ما لم يدم فاذا دام
صار عفوا كالجرح السائل ولو لم يجعل عفوا في الفرع ايضا لزم مخالفة الفرع الاصل وذا ابطل
فثبت التسوية وهي المقصودة من القياس فلا يكون مثل دم الاستحاضة وسلس البول نقضا
على القياس لانا لا نسلم انتفاء الحكم فيهما بل الحكم وهو الحدث [redacted] وانتقاض الوضوء موجود
فيهما وانما يغيره العفو بالاستمرار قوله لاعتبار عدم المانع فيها اي في العلة قوله ولما هذا ذهب
فخر الاسلام وتبعه المتأخرون وهو مذهب مشايخ ما وراء النهر غير القاضي ابي زيد وهو
الظاهر من قولي الشافعي واستدلوا عليه بوجوه الاول ان الوصف الذي جعله المعلل علة اذا
وجد خاليا عن الحكم في صورة فلا يخلو من ان يقول امتناع الحكم فيها اما لمانع او لا لمانع والثاني
ظاهر الفساد لان تخلف الحكم عن العلة بدون المانع دليل الفساد وكذا الاول لان العلل
الشرعية امارات وادلة على احكام الشارع فكان بمنزلة ما لو نص الشارع في كل وصف
ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم اينما وجد فاذا خلا الدليل عن المدلول كان مناقضة
في الادلة الشرعية وذا باطل الثاني ان معنى التخصيص قيام الدليل على ان العلة لا تدل في هذا الموضع
على الحكم وذا لا يجوز لاستلزامه منع الدليل عن دلالته وهو باطل فان قال ذلك الدليل يدل
على ان العلة دليل في حال دون حال وليس فيه منع الدليل عن دلالته فنقول له لاي معنى
صار علة في تلك الحالة ان قال بالاثر او بالاخالة او بغيرهما فنقول ذلك المعنى يوجب ان يكون
الوصف دليلا على كل حال والا لا يكون علة فان قال هذا الوصف علة بشرط عدم المانع الا انا تركنا
ذكره واضمرناه كما انكم تقولون العمل بالعموم واجب وتعنون به ما لم يقم دليل المنع عن اجرائه على عمومه
فنقول ان كان هذا الشرط مقرونا بالعلة لم يكن تخصيصا للعلة وانما يكون استيفاء وتكميلا لاجزائها فزالت

وثانيها

المنازعة وان لم يكن مقرونا كان ذلك نقضا للعلة لا تخصيصا لها الثالث ما ذكره ابو الحسين البصري ان معنى قولنا لا يجوز تخصيص العلة ان تخصيصها يمنع من كونها امارة وعلامة على الحكم في شيء من الفروع واذا منع تخصيصها من كونها علامة على الحكم قد تم ما اردناه وبيانه على ما ذكره صاحب الكشف انا اذا علمنا ان علة تحريم بيع الذهب بالذهب متفاضلا مع انه موزون ايضا لم يخل من ان يعلم ذلك بعلة اخرى يقتضي اباحته اقوى من علة تحريم بيع الذهب او ان يعلم ذلك بنص وان لا يعلم علة اباحته فان علم ذلك بعلة تدل على اباحته او بنص يدل على اباحته فح يكون علة حرمة بيع الذهب بالذهب متفاضلا مجموع كونه موزونا وعدم علة الاباحة فتبين بعد التخصيص ان العلة لم يكن كونه موزونا فقط وقد فرضنا انه هو العلة وان لم يعلم علة اباحته كانت العلة مقصورة على كونه رصاصا فح يكون علة تحريم بيع الذهب بالذهب مجموع كونه موزونا وعدم كونه رصاصا وقد فرضنا ان العلة كونه موزونا فقط فثبت ان التخصيص يخرج العلة عن كونها علامة على الحكم الرابع ان جواز تخصيص العلة يؤدي الى تصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد انما يثبت بعد تأثيره بسلامته عن المناقضة وفساده بالمناقضة فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض في علته ان يقول خصصتها بدليل ويتخلص عن النقض فيسلم اجتهاده عن الخطاء فيكون اجتهاد كل مجتهد صوابا وفي ذلك قول بالاصلح اذ الاصلح في قول المجتهد ان يكون مصيبا ولما كان عند المعتزلة كل مجتهد مصيبا صار اجتهاده كالنص فيقبل التخصيص كالنص ولما جاز الخطاء على المجتهد عندنا جاز ان يكون علته منقوضة ولا يقبل الخصوص واجيب عنه بانا لا نسلم تأديته الى التصويب كل مجتهد وانما يؤديه اذا قبل منه مجرد قول خص هذا المانع اما لو اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم ذلك اذ لا يتيسر لكل مجتهد فيما ذهب اليه ان يعلل بعلة مؤثرة ثم يبين مانعا صالحا عند ورود النقض على علته وايضا لو كان هذا مؤديا الى التصويب كل مجتهد لكان ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم في صورة التخصيص الى عدم العلة مؤديا الى التصويب كل مجتهد ايضا اذ لكل مجتهد ان يقول اذا ورد عليه نقض قد عدمت علتي في صورة النقض اما لزيادة وصف وهو مانع او نقصانه وهو فوات شرط ويتخلص بذلك عن النقض فتبقى علته صحيحة فيكون كل مجتهد مصيبا على انا لا نسلم اولا انه اذا تخلصت العلة عن النقض يسلم اجتهاده عن الخطاء في نفس الامر حتى يلزم ان يكون كل مجتهد مصيبا في نفس الامر غاية ما في الباب انه يسلم اجتهاده عن الخطاء في ظنه ووجب عليه العمل بما ادى

اليه

اليه اجتهاده ولا يلزم منه صوابه في نفس الامر قوله كما ذهب اليه الاكثرون من اصحابنا واصحاب الشافعي واستدلوا عليه بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع بينهما كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين وسره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده ومحاله والنقض لمانع معارض للعلة يشبه التخصيص بمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض واجيب عنه بان التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل اعني الادلة اللفظية الى الفرع اعني العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز لان ذكر العام وارادة الخاص مجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللوازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه بذلك الشيء والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال فلا يتعدى الى غير اللفظ اي الى العلل الثاني ان العلة في القياس الجلي شاملة لجميع صور الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع من ثبوت الحكم وهو دليل الاستحسان ولا نعني بتخصيص العلة الا هذا واجيب عنه بان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف في القياس ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة النقض مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع عن الحكم مع وجود العلة وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة يوجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم واذا بين المعلل انه لمانع يجب قبوله لانه بيان احد المحتملين فيكون بيان تفسير وهذا نظير العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار فانه تخلف عن ابراهيم عم وعن الخشب [redacted] الملطخ بالطلق المحلول والجواب عنه ما ذكرناه في بيان قول ابي الحسين البصري وهو انه قد تبين بعد بيان المعلل ان العلة هي مجموع الوصف مع عدم المانع وهو خلاف الفرض لان الفرض ان العلة هو الوصف فقط الرابع ان العلل الشرعية امارة على الحكم لا موجبة له وانما صارت امارة بجعل جاعل فجاز ان يجعل امارة عليها في محل ولم يجعل في محل كما جاز ان يجعل امارة في وقت دون وقت وتخلف الحكم عنها في بعض المواضع لا يخرج عن كونها امارة لان الامارة لا يستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل الشرط فيها غلبة وجود الحكم عندها كالغيم الرطب في الشتاء امارة للمطر

وقد يتخلف في بعض الاحايين والمواضع والجواب عنه ما تقدم في الوجه الاول ان العلل الشرعية
امارات على الحكم من الشارع فكان بمنزلة النص من الشارع ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم
في كل موضع وجد فاذا خلى الدليل عن المدلول كان مناقضة في الادلة الشرعية وهذا باطل الخامس
القياس على العلة المنصوصة فان تخصيص العلة المنصوصة جائز بالاتفاق فان الشرع جعل السرقة
والزنا علتين للقطع والحد وقد يوجد سارق لا يقطع وزان لا يحد الى غير ذلك من العلل الشرعية
ولما جاز تخصيص المنصوصة جاز تخصيص المستنبطة ايضا لان ما يجوز على الشيء او يستحيل عليه لا يختلف
باختلاف طرقه ولم يوجد في العلتين الا اختلاف الطريق فانه في احديهما النص وفي الاخرى الاستنباط
وذلك لا يوجب الاختلاف فيهما بعد ما ثبت ان كل واحد منهما علة والجواب عنه ان جواز التخصيص
في المنصوصة غير مسلم ودعوى الاتفاق في محل النزاع غير مسموع كيف وقد صرحوا ان مختار عبد
القاهر البغدادي وابي اسحق الاسفرايني وهو المنقول عن الشافعي ان لا تخصيص في المنصوصة وما
ذكروه انه قد يوجد سارق لا يقطع وزان لا يحد ليس تخصيصا بل العدم لعدم العلة لان العلة
للقطع والحد هو السرقة والزنا مع الشرائط التي اعتبرها الشارع وعدم المانع على ما بين في كتب
الفروع فعدم الحكم مضاف الى عدم العلة اما لانتفاء شرطها او لوجود المانع واعلم انهم
قالوا ان هذا الاختلاف مبني على القول بعروض العموم للمعاني فمن جوزه جوز تخصيص العلة
ايضا من غير ابطال العلية بالتخلف في صورة النقض كما جوز تخصيص العام من غير ابطال ومن لم
يجوز ذلك لم يجوز هذا ايضا قلت لا يخفى عليك ان مآل هذا قياس العلة على الادلة اللفظية وقد تقدم
جوابه في الوجه الاول من وجوه المجوزين وقالوا ايضا ان فائدة هذا الاختلاف انه اذا وجدت
العلة ولم يوجد الحكم في صورة هل يخرج العلة عن كونها علة في غير هذه الصورة حتى لا يجوز
التعليل به اصلا في صورة من الصور ام لا يخرج فعند المجوزين ان التخلف لمانع في صورة لا يمنع
من العلة عند عدم المانع ولا يوجب انتقاضها وعند المانعين لا يجوز التعليل به اصلا فيكون
من شروط العلة عدم التخصيص مثلا ان الزنا لما لم يكن علة للحد في صورة لم يكن علة له ايضا
في جميع الصور وانما العلة له هو مجموع الزنا والشرائط وارتفاع الموانع وهذا المجموع اينما وجد
وجد الحد بلا تخلف اصلا وقيل فائدة الاختلاف ان عدم الحكم في صورة النقض مضاف الى عدم
العلة عند المانعين والى وجود المانع عند المجوزين ولا يخفى عليك ان هذا نزاع قليل الجدوى
قوله وذلك اي تخصيص العلة قوله باعتبار تعدد المحال وذلك لان العلة عبارة عن الوصف وذلك

معنى

معنى واحد شخصي لا يتصف بالعموم الا باعتبار المحال لا باعتبار نفسه قوله فعلى هذا الاولى
ان يقول فعند القائلين بالتخصيص يعني ان مانع الحكم عند القائلين بتخصيص العلة خمسة
وان لم تكن خمستها مبنية على تخصيص العلة ولقائل ان يقول ان المتفرع على تخصيص العلة ليس
الموانع الخمسة بل تقسيم الموانع الخمسة في يستقيم كلامه قوله وكبيع الحر فان البيع علة للملك
فاذا اضيف الى الحر كان ذلك مانعا من انعقاد العلة لعدم المحل قوله وكبيع ماله يملكه اي بغير
اذن مالكه فانه يمنع تمام الانعقاد في حق المالك ولهذا يتوقف على اجازته ويبطل بموته قبل
الاجازة ولا يمنع الانعقاد في حق العاقد ولهذا يلزم العقد باجازة المالك وليس للفضولي
حق ابطاله قوله وكخيار الشرط فانه يمنع ابتداء الحكم وهو الملك حتى لا يخرج المبيع عن ملك
البائع ولا يدخل في ملك المشتري بخيار البائع وكذا لا يخرج الثمن عن ملك المشتري ولا يدخل في ملك
البائع بخيار المشتري قوله كما اذا اندمل يقال اندملت القرحة وصلحت كذا في المغرب قوله وكخيار
الرؤية فانه يمنع تمام الحكم حتى يتمكن المشتري من الفسخ بدون قضاء ولا رضاء لعدم التمام قوله
وكخيار العيب فانه يمنع لزوم الحكم لا تمامه حتى كان للمشتري ولاية التصرف في المبيع ولم يتمكن الفسخ
بدون قضاء او رضاء لتمام الملك ولكن له ولاية الرد بالعيب بعد القضاء او الرضاء لكونه غير
لازم والفرق بين الخيارات الثلث مذكور في المطولات قوله فهو على ثابت فلا وجه لمنع تمامه
ولزومه لانها لا يتصور ان الا بعد الثبوت قوله فقد عدمت اي عدمت العلة بانعدام الاطلاق
بزيادة الخيار قوله وهذا معدوم في المعذور لان فيه حرجا فانتفى جزء العلة اعني عدم الحرج
قوله فقيل القياس اه يعني استدل القائلون بعدم قبول الممانعة في نفس الحجة بان القياس هو الحاق
الفرع بالاصل بجامع وقد حصل ذلك وثبت مدعاه فلا يكلف اثبات ما لم يدع وتقرير ما ذكره من
الجواب ظاهر واستدلوا ايضا بان عجز المانع عن بيان فساد علته دليل على صحة علته اذ طرق
عدم العلية من كون الوصف طرديا ومن التعليل بالعدم وغيرهما مما لا يخفى على المجتهد والمناظر
فلو وجد واحد من هذه الطرق لوجده المناظر ولو وجده لاظهره فلما لم يظهر علم انه لم يوجد فالزاد
الى مجرد المنع دليل على صحة علة المعلل والى هذا المختار بقوله فلهذا يحتاج في جريان الممانعة في نفس
الحجة الى آخره واجيب عنه بانه يقتضي ان كل دليل عجز المعترض عن ابطاله وبيان فساده فهو صحيح
حتى دليل حدوث العالم واثبات الصانع وليس كذلك فان حدوث العالم وثبوت الصانع وان كان
حقا لكن لا يصح دليلهما بمجرد عجز المعترض عن ابطاله بل لا بد من بيان وجه دلالته وصحة ترتيبه حتى انه

يبطل بمجرد المنع الذى لايقدر المستدل على دفعه فاذا ثبت ان الممانعة فى نفس الحجة مسموع
واعتراض صحيح فطريق دفعه اثبات العلية بمسلك من مسالك العلية من الاجماع والكتاب
والسنة والمناسبة على ما تقدم ثم يرد على كل مسلك بما يليق به من الاسؤلة المخصوصة به اما
على الاجماع فبمنع وجوده او بمنع دلالة السكوت على موافقة الكل فى صورة الاجماع السكوتى
او بالمعارضة باجماع اخر او بمتواتر واما على ظاهر الكتاب كالمستدل فى مسئلة بيع الغائب بقوله
تع احل الله البيع فبوجوه الاول الاستفسار اى طلب بيان معنى اللفظ الثانى منع ظهوره فى الدلالة
فانه خرج صور لاتحصى كبيع الملاقيح والمضامين وبيع الخمر والخنزير وبيع امهات الاولاد او لانم
ان اللام للعموم فانه قد يجئ للخصوص ايضا الثالث التاويل وهو انه وان كان ظاهرا فيما ذكرت
لكن يجب صرفه الى محمل مرجوح بدليل يصيره راجحا نحو قوله نهى عن بيع الغرر وهذا اقوى لانه
عام لم يتطرق اليه تخصيص او التخصيص فيه اقل الرابع الاجمال فان ما ذكرناه من وجه الترجيح
وان لم يصيره راجحا فانه يعارض الظهور فيبقى مجملا الخامس المعارضة باية اخرى نحو قوله
تع لاتاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وبيع الغائب لم يتحقق فيه الرضى فيكون باطلا او بحديث
متواتر كما ذكرناه السادس القول بموجبه مثل ان يقول سلمنا حل البيع لكن الخلاف فى صحته
باق بعد فان ما اثبته واما على ظاهر السنة فمثل ما يرد على ظاهر الكتاب من الوجوه الستة
المذكورة مع زيادة يختص بها وهو الطعن فى السند بان يقول هذا الخبر مرسل او موقوف
او فى رواته قدح وقس عليه ما يرد على المناسبة والتفصيل فى شرح المختصر للمحقق قوله
لكن لانم وجودها فى الاصل مثاله ان يقول فى الكلب حيوان يغسل من ولوغه سبعا فلايقبل
جلده الدباغ كالخنزير فيقول المعترض لانم ان الخنزير يغسل من ولوغه سبعا فالجواب
عن هذا الاعتراض باثبات وجود الوصف فى الاصل بما هو طريق ثبوت مثله لان الوصف
قد يكون حسيا فبالحس او عقليا فبالعقل او شرعيا فبالشرع وقد يجمع هذه الامور
الثلاثة نحو ما اذا قال فى القتل بالمثقل قتل عمد عدوان فلو قيل لانسلم انه قتل يجاب بانه
ثابت حسا ولو قيل لانم انه عمد يجاب بانه معلوم عقلا بامارته ولو قيل لانم انه عدوان
يجاب بان الشرع حرمه فيكون عدوانا قوله لكن لانم وجودها فى الفرع مثاله ان يقول المعلل
فى امان العبد امان صدر عن اهله كالعبد المأذون له فى القتال فيقول المعترض لانم ان العبد
اهل للامان فالجواب ببيان المعلل ما يقصده بالاهلية ثم ببيان وجوده حسا او عقلا
اوشرعا

اوشرعا كما تقدم من قبل فيقول اريد بالاهلية كونه مظنة لرعاية مصلحة الايمان وهو بالاسلام
وبلوغه قوله لانم شرائط التعليل اى الشرائط المعتبرة فى القياس على ما تقدم ذكرها لكنه
لابد ان يمنع وجود شرط متفق عليه فى الاصل او فى الفرع والا فلا يفيد منع وجود شرط
مختلف فيه اذ للمعلل ان يقول هذا ليس بشرط عندى قوله كلونها مؤثرة يعنى لانم ان الوصف
مؤثر واعلم ان عدم تأثير الوصف عبارة عن ابداء وصف لااثر له وقسمه الجدليون اربعة
اقسام اعلاها ما يظهر عدم تأثير الوصف مطلقا ثم ان يظهر عدم تأثيره فى ذلك الاصل
ثم ان يظهر عدم تأثير قيد منه ثم ان لايظهر شئ من ذلك لكن لايطرد فى جميع محل النزاع وان كان مناسبا ع
فيعلم منه عدم تأثيره ووضعوا لكل قسم باسم تمييزا لبعضها عن بعض فالقسم الاول يسمى
عدم التأثير فى الوصف مثاله ان يقال فى صلوة الصبح صلاة لايقصر فلا يقدم اذانه كالمغرب
فيقول المعترض عدم القصر لاتأثير له فى عدم تقديم الاذان فانه لامناسبة ولاشبه فهو
وصف طردى فلا يعتبر اتفاقا ولذلك استوى المغرب وغيره مما لايقصر فى عدم تقديم الاذان
ومرجع هذه المطالبة بكون العلة علة القسم الثانى وهو ان يكون الوصف غير مؤثر فى ذلك
الاصل للاستغناء عنه بوصف اخر ويسمى عدم التأثير فى الاصل مثاله ان يقول فى بيع
الغائب مبيع غير مرئى فلا يصح بيعه كالطير فى الهواء فيقول المعترض كونه غير مرئى وان
ناسب نفى الصحة فلا تأثير له فى مسئلة الطير لان العجز عن التسليم كاف فى منع الصحة ضرورة
استواء المرئى وغير المرئى فيها ومرجع هذه المعارضة فى العلة بابداء علة اخرى هو العجز
عن التسليم القسم الثالث ان يذكر فى الوصف المعلل به وصفا لاتأثير له فى الحكم المعلل
يسمى عدم التأثير فى الحكم مثاله ان يقول الحنفى فى مسئلة المرتدين اذا اتلفوا اموال الكافرين
اتلفوا مالا فى دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المشركين فيقول المعترض دار الحرب ودار
الاسلام لاتأثير له عندكم ضرورة استواء الاتلاف فى دار الحرب ودار الاسلام فى عدم ايجاب
الضمان عندكم ومرجع هذا المطالبة تأثير كونه فى دار الحرب فهو كالاول القسم الرابع
ان يكون الوصف المذكور لايطرد فى جميع صور النزاع وان كان مناسبا ويسمى عدم التأثير
فى الفرع مثاله ان يقال فى تزويج المراءة نفسها زوجت نفسها بغير اذن وليها فلا يصح
كما لو زوجت من غير كفو فيقول المعترض كونه غير كفو لا اثر له فان النزاع واقع فيما زوجت
من كفو ومن غير كفو وحكمهما سواء ومرجع هذا المعارضة بوصف اخر وهو تزويج

فقط فهو كالثانى قوله اما فى الوصف لايخفى عليك ان هذا العنوان يشعر الى الصورة الاولى
من صور الممانعة فى المؤثر اعنى الممانعة الواقعة فى نفس الحجة لكن تفسيره بقوله بان يقول انه
صريح فى ان المراد به هو الممانعة الواقعة فى وجود العلة فى الاصل او فى الفرع وان الممانعة فى نفس
الحجة لايجرى فى الطردية بل يختص بالمؤثرة وهذا هو المناسب لما هو المذهب من ان الطردية
ليست بحجة صحيحة ومثال هذا النوع قد تقدم فى المؤثرة قوله لانسلم ثبوت الحكم الذى تدعيه
بالوصف المذكور فى الاصل مثاله ان يقول المستدل جلد الخنزير لايقبل الدباغ للنجاسة الغليظة
كالكلب فيقول المعترض لانسلم ان جلد الكلب لايقبل الدباغ او يقول لم قلت انه لايقبل الدباغ
لان حاصل المنع والمطالبة بالدليل واحد فاذا منع المعترض ثبوت الحكم فى الاصل فقد اختلف
فى ان منع حكم الاصل هل يكون بمجرده قطعا للمعلل فمنهم من قال انه قطع له ولا يمكن له من اثبات مدعاه
بالدليل اعنى حكم الاصل لان اثباته بدليل بعد المنع انتقال من حكم الفرع الى حكم اخر شرعى فى الاصل
فالكلام فيه مثل الكلام فى الاول ومنهم من قال انه لايكون بمجرده قطعا وهو الصحيح على ما صرح
به المحقق فى شرح المختصر وانما ينقطع المعلل اذا ظهر عجزه عن اثباته بالدليل وانما يقبح الانتقال
الى غير ما به يتم مطلوبه وههنا ليس كذلك بل هو اثبات مقدمة من مقدمات مطلوبه التى قد منعت
وذلك ليس بانتقال مذموم كما لو منع علية العلة او وجودها فى الاصل او فى الفرع فانه يصح
منه ان يثبتها بدليل ولا يعد قطعا وقال الغزالى يتبع فى ذلك عرف المكان واصطلاح اهل
بلدة المناظرة فان عدوه قطعا فقطع والا فلا لانه امر وضعى لا مدخل فيه للشرع والعقل
قوله لانسلم ان العلة فى الاصل هذا مثاله كقول الشافعى النكاح لايثبت بشهادة النساء مع
الرجال لانه ليس بمال كالحدود والاخ لايعتق على اخيه اذا ملكه لعدم البعضية بينهما كابن
العم فيقول المعترض لانسلم ان الحكم فى الاصل وهو عدم قبول شهادة النساء فى الحدود مضاف
الى وصف انها ليس بمال بل الى وصف اخر وهو ان الحدود تندرئ بالشبهات وفى شهادة
النساء شبهة فلا يمكن اثباتها بها بخلاف النكاح ولانسلم ايضا ان الحكم فى الاصل وهو عدم الاعتاق
مضاف الى الوصف الذى ذكرته وهو عدم البعضية بل مضاف الى وصف اخر وهو عدم
القرابة المحرمة للنكاح وهذا يصلح مثالا للمنع صلاح الوصف للعلية ايضا قوله فساد الوضع
حاصله ابطال وضع القياس المخصوص فى اثبات الحكم المخصوص وذلك لان الجامع الذى يثبت به
الحكم قد ثبت اعتباره بنص او اجماع فى نقيض ذلك الحكم ~~والوصف~~ والوصف الواحد لايثبت به

النقيضان

النقيضان والا لم يكن مؤثرا فى احدهما لثبوت كل منهما معه بدلا عن الاخر فلو فرض ثبوتهما
يلزم انتفائهما لان ثبوت كل يستلزم انتفاء الاخر ومن امثلة هذا الاعتراض ان يقول فى التيمم
مسح فيسن فيه التكرار كالاستنجاء فيقول المعترض المسح لايناسب التكرار لانه ثبت اعتباره
فى كراهة التكرار فى المسح على الخف والجواب عن هذا الاعتراض ببيان وجود المانع فى اصل
المعترض فيقال فى هذا المثال انما كره التكرار فى الخف لانه يفضى الى تلف الخف واقتضاء المسح
التكرار باق والحكم ان فساد الوضع يشبه النقض من حيث بين فيه ثبوت نقيض الحكم
مع الوصف الا ان فيه زيادة وهو ان الوصف هو الذى يثبت النقيض وفى النقيض ليس كذلك
بل يقنع فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف ويشبه القلب ايضا من حيث انه اثبات نقيض
الحكم بعلة المستدل الا انه يفارقه بزيادة وهو ان فى القلب يثبت نقيض الحكم باصل المستدل
وفى هذا باصل اخر فلو ذكره باصله لكان هو القلب قوله الرابع فساد الاعتبار حاصله
ان لا يصح الاحتجاج بالقياس فيما يدعيه لان النص دل على خلافه واعتبار القياس فى مقابلة
النص باطل والجواب عنه بوجوه منها الطعن فى سند النص وان لم يكن كتابا ولا سنة
متواترة بانه مرسل او موقوف او مقطوع او ان راويه ليس بعدل الى غير ذلك ومنها
منع ظهوره فيما يدعيه لكونه مؤولا او مجملا ومنها تسليم ظهوره فيما يدعيه لكن المراد غير
ظاهره لتخصيص او مجاز او اضمار بدليل يرجح على الظاهر ومنها القول بالموجب ومنها
المعارضة بنص اخر مثله حتى يتساقط النصان فيسلم قياسه ومنها ان يبين ان
قياسه مما يجب ترجيحه على النص قوله حاصله منع علية الوصف ذكر فى بعض شروح البزدوى
جملة ما يتوجه من الفروق انواع ثلاثة ببيان زيادة تاثير الوصف المشترك فى حكم الاصل
او ببيان وصف اخر هو علة لحكم الاصل او ببيان زيادة مصالح الحكم فى الاصل من غير ان
يثبت زيادة تاثير هذا الوصف كقولنا هذه صغيرة فيثبت عليها الولاية قياسا على مالها
فالنوع الاول من الفروق هو ان يبين زيادة تاثير الوصف المشترك وهو الصغر فى حكم الاصل
وهو المال والثانى ان يبين وصفا اخر كالبكارة مثلا والثالث هو ان يقول المصالح
التى فى الولاية على المال فوق المصالح التى فى الولاية على النفس فالنوع الاول هو الفرق الصحيح
عند المجوزين والثانى ليس بمفارقة خالصة وانما هو ممانعة فى الوصف والثالث فاسد على ما
صرح به فى التقرير وما ذكره المص هو النوع الثانى قوله وهو مقبول عند كثير من اهل

النظر واستدل لوا عليه بان شرط العلة خلوها عن المعارضة فاذا عورضت امتنعت
صحتها وبان الغرض من الفرق مناقضة الجمع بين الاصل والفرع وابطال فقهه والحاقه بالطرد
وعلى التقديرين يكون اعتراضا صحيحا واجيب عنه بوجوه الاول انه ليس بمعارضة بل منع لعلية
الوصف وادعاء ان العلة في الاصل ليس ما ذكرت بل وصف اخر وهذا فاسد لانه غصب لمنصب
المعلل لان السائل في موقف الانكار فسبيله الدفع دون الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى اخر انتصب مدعيا
فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون المعارضة غصبا ايضا لان المعارض سائل واقامة الدليل على نقيض
المدعى غصب منه لمنصب المعلل اجاب عنه بان المعارضة انما تكون بعد تمام الدليل اي تسليمه
ولو من حيث الظاهر فلا يبقى سائلا بل يكون مدعيا ابتداء الثاني ان الحكم في الاصل يجوز ان يكون
معللا بعلتين فيتعدى الحكم الى الفرع باحدى العلتين وهي التي اثبت المعلل اشتراكها بين الاصل
والفرع دون الاخرى وهي التي ادعى السائل عليتها في الاصل وعدم هذه العلة في الفرع لا يمنع
المعلل ان يعدي الحكم من الاصل الى الفرع بالوصف الذي اثبت اشتراكه فلم يبق لدعوى السائل
اتصال بالمسئلة اذ كل سؤال يمكن للمعلل الاعتراف به مع الاستواء على ما ادعاه كان فاسدا
ولا يكون قدحا في كلام المعلل الا اذا اثبت هذا السائل الوصف الفارق علة وجب منع ثبوت الحكم
في الفرع فح يكون الفرق مضرا للمعلل لكن هذا لا يكون فرقا مجردا بل يكون بيان عدم العلة في الفرع
بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع واعلم ان هذا الوجه مبني على جواز تعدد العلل
المستقلة لحكم واحد وقد اختلف فيه على مذاهب الاول يجوز والثاني لا يجوز والثالث يجوز
في المنصوصة دون المستنبطة والرابع يجوز في المستنبطة دون المنصوصة ثم اختلف المجوزون
في الوقوع وعدمه فالجمهور على الوقوع ومختار الامام انه يجوز ولكنه لم يقع واستدلوا على الجواز مطلقا
بانه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع فان اللمس والمس والمذي والودي والبول والغائط كلها علل
مستقلة للحدث وكذلك القصاص والردة علتان مستقلتان لجواز القتل لثبوت الحدث والقتل بكل منها
واستدل المانعون بوجوه منها انه لو جاز تعدد العلل المستقلة لكان كل واحد منها مستقلة بالفرض
وغير مستقلة لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها وقد قلنا يثبت لا بها بل بغيرها وايضا فلنفرض التعدد
في محل واحد في زمان واحد كلمس ومس معا فيلزم التناقض اذ يثبت الحكم بكل بدون الاخر
فيثبت بها ولا يثبت بها اجيب عنه بانا لا نسلم لزوم الامرين فان معنى استقلالها ليس ثبوت الحكم
بها في الواقع بل انها اذا وجدت منفردة ثبت الحكم بها وذلك لا ينافي ثبوت الحكم لا بها اذا لم توجد او بها

وبغيرها

وبغيرها اذا وجدت غير منفردة وبذلك يندفع عدم استقلالها وهو ظاهر وكذا لزوم التناقض
عند الاجتماع فان انتفاء الاستقلال عند الاجتماع لا ينافي الاستقلال عند الانفراد وثبوت
الاستقلال عند الانفراد امر ثابت عند الاجتماع ونسميه بالاستقلال مجازا باعتبار انه يستقل
عند الانفراد ومنها لو جاز تعدد العلل لزم اجتماع المثلين وهو محال اما الملازمة فظاهرة
واما بطلان اللازم فلان اجتماع المثلين في محل يوجب اجتماع النقيضين لان المحل يستغني في ثبوت
حكمهما له بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنيا عنهما غير مستغن عنهما ومنها ان الائمة تعلقوا في علل
الربوا اهي الطعم او الكيل او القوت بالترجيح ولو جاز التعدد لما تعلقوا بالترجيح لان من ضرورة الترجيح
عدم استقلال كل واحد بالعلية فكان يجب لو جاز التعدد ان يقولوا بالتعدد ولا يقولوا بالترجيح لتعيين
واحد ونفي ما سواه اجيب بمنع تعلقهم بالترجيح بل تعرضوا للتعيين ما يصلح علة مستقلة ونفي ذلك
عما سواه بابطاله واستدل الثالث على جوازه في المنصوصة بانه لا بعد في تعددها فيها اذ لا مانع ان يعين
الله تعالى لحكم امارتين وعلى منعه في المستنبطة بانه اذا اجتمعت اوصاف كل واحد صالح للعلية حكمنا
يكون كل واحد جزء العلة اذ الحكم بالعلية دون الجزئية تحكم لقيام الاحتمالين في نظر العقل والاصل
يعين احدهما والا رجعت منصوصة اجيب له بمنع لزوم التحكم فانه يمكن استنباط الاستقلال بالعقل
واستدل الرابع على جوازه في المستنبطة بان المستنبطة ليست بقطعية فيتساوى الامكان فيهما ويوجد
كل مرجح فيغلبان على الظن فيجب اتباعهما وعلى منعه في المنصوصة بانها قطعية بتعيين الشارع
باعثة على الحكم فلا يقع فيه التعارض والاحتمال واجيب بمنع كون المنصوصة قطعية ولو سلم
فلا يمتنع القطع باستقلال لجواز تعدد البواعث الثالث من وجوه الجواب ان الخلاف انما وقع في حكم
الفرع لا في حكم الاصل ولم يصنع السائل بذكره الفرق الا ان اراد ان عدم العلة المعينة في الفرع وعدم
العلة لا يصلح دليلا عند مقابلة العدم فلان لا يصلح دليلا عند مقابلة الحجة اولى بالطريق فلا بد له
على عدم الحكم في الفرع والمص لم يذكر هذا الوجه ربما للاختصار قوله ولا يخفى انه الضمير راجع الى الرد
المذكور اي الرد بانه غصب نزاع جدلي اه والضمير المرفوع في قوله والاظهر راجع الى الفرق قوله الا اذا اثبت
المعلل الاولى ان يقول اثبت السائل بدل المعلل بل هو الاصوب تأمل قوله وكل ما لو اورد به اي بالفرق
قوله فان البيع يحتمل الفسخ لا يخفى عليك ان هذا ليس فرقا ببيان وصف في الاصل له مدخل في العلية
لان احتمال البيع الفسخ لا يؤثر في رد بيع الراهن قوله معارضة في الحكم اي في حكم الفرع على ما يظهر
قوله ليكون قلبا او عكسا متعلق بقوله بطريق التغيير او التفسير قوله فمن حيث ابطال دليل

المعلل فان قيل كيف يقيم السائل ما ابطله على نقيض مدعى الخصم والباطل لا يصلح دليلا قلنا انما يقيمه عليه بناء على تسليمه ظاهرا لان السائل يسلم دليل المعلل بحسب الظ وابطاله ضمني قوله ولو ضمنا الا صريحا قيد للمنفي اي النقض المذكور للمنفي قوله فكأنه قال دليلك غير صحيح بيان للنقض الضمني قوله فقلب واعلم ان القلب على نوعين احدهما قلب العلة حكما والحكم علة والثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد كونه شاهدا له وذلك لان القلب في اللغة يستعمل لمعنيين احدهما جعل الشيء منكوسا اي جعل اعلاه اسفله واسفله اعلاه كقلب الاناء ويقوم به ضرب من الاعتراض اعني النوع الاول من القلب وثانيهما وهو ما ذكره الش بقوله مأخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب اي جعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا ويقوم به ضرب اخر من الاعتراض اعني النوع الثاني من القلب وكلا المعنيين يرجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئة الشيء عما كان عليها مع بقاء ذاته وانما اقتصر الشارح على النوع الثاني ههنا وذكر النوع الاول في المعارضة في العلة لكونه انسب لها على ما سيأتي بيانه ثم النوع الثاني لا يتحقق الا بوصف زائد على وصف المعلل بطريق التفسير والتقرير بيانه فيما ذكره الش من المثال ان المعلل علل سنية التثليث بوصف الركن والمعترض علل نقيض هذا الحكم بوصف الركن ايضا لكنه زاد فيه معنى اعني بعد الكمال بزيادة على الفرض في محله ففسر بهذه الزيادة ما اطلقه المعلل من الوصف وبين محل النزاع اذ النزاع في ركن بعد الكمال بزيادة على الفرض لا في مطلق الركن فبعد الكمال بالاستيعاب لا يسن تثليثه كما لا يسن تثليث غسل الوجه بعد الكمال بالتثليث لان الكمال بالتثليث كان الكمال في مسح الرأس بالاستيعاب قوله كقول الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء قلنا بطريق القلب صوم فرض فيستغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء الا ان تعيين الصوم في رمضان تعيين قبل الشروع بتعيين الشرع وفي القضاء بتعيين العبد فزدنا في القلب قولنا بعد تعينه وهو تفسير وتقرير لما اطلقه المعلل وبيان لمحل النزاع اذ النزاع في فرض متعين شرعا لا في مطلق الفرض فان قيل ان كلا من هذا النوع من القلب ومن العكس معارضة في الحكم بعين دليل المعلل على ما صرح به سابقا فاذا زيد عليه شيء اخر لم يبق دليل المعلل بعينه قلنا لما كان الوصف الزائد تفسيرا للوصف الاول وتقريرا له لم يكن مغايرا له قوله لان المعترض جعل العلة شاهدا له لا يخفى عليك ان الاولى ان يقول جعل العلة شاهدا عليه بعد ما كانت شاهدا له بارجاع الضميرين المجرورين الى المعلل قوله فعكس واعلم ان العكس في اللغة مأخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقه الاول ومنه عكس المرآة فان نورها وصفاءها يرد نور بصر الناظر فيما وراءه على سننه الاول حتى يرى وجهه بنور عينيه فكان له وجها في المرآة هذا على قول عامة المتكلمين وقال اكثر اهل السنة ليس الرؤية بطريق الانعكاس بل يرى صورته بارادة الله تعالى فانه

تعالى

تعالى يحدث صورة الاشياء عند مقابلة مخصوصة اذا توسط بينهما جسم شفاف من المرآة والماء كما يحدث الروح في البدن وفي الاصطلاح هو تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض العلة المذكورة ورده الى اصل اخر ثم هو على نوعين الاول رد الشيء على سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل كقولنا في ان النفل يلزم بالشروع ان ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم اذ في الاول كان اللزوم وفي هذا كان عدم اللزوم لاجل عكس الوصف المذكور وهذا النوع من العكس يصدق عليه العكس لغة واصطلاحا وانه ليس بقادح لتعليل المعلل بل هو يصلح لرجحان العلة التي يطرد وينعكس على التي يطرد ولا ينعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون اتفاقيا فبالعكس يقوى ظن كون الوصف علة فيصلح للترجيح والنوع الثاني وهو الذي ذكره الشارح ان يرد على خلاف سننه وهذا النوع لا يصدق عليه العكس لغة ولا اصطلاحا وهو ظاهر فلا يكون عكسا حقيقة بل هو من اقسام القلب وبه صرح صاحب المغني حيث قال وهو اضعف وجوه القلب فان قيل انما اورده في العكس دون القلب قلنا انه شبيه بالعكس من حيث هو رد للحكم الذي اطرد وان كان على خلاف سننه قوله لا يجب المضي فيها اي لا يجب اتمامها احترز به عن الحج لانه اذا فسد يجب اتمامه قوله فنقول لما كان المذكور حاصله لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالنذر ايضا كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء الشروع والنذر في الصلاة ايضا فاما بطريق شمول العدم او بطريق شمول الوجود والاول باطل اجماعا فتعين الثاني وهو يستلزم نقيض مدعى المعلل قوله لعدم التعرض بدليله اصلا اي لا صريحا ولا ضمنا وانما ينتفي دليل المعلل استلزاما كما تقدم قوله فنقول مسح فلا يسن تثليثه فالمعلل علل سنية التثليث في الفرع بالركنية قياسا على غسل الوجه والمعترض علل نقيضه اعني عدم سنية التثليث بكونه مسحا قياسا على الخف فكان دليل المعترض غير دليل المعلل واعلم ان المعارضة في حكم الفرع على نوعين احدهما بدليل المعلل ولو بزيادة وقد تقدم ذكره قلبا وعكسا وثانيهما بدليل اخر وهو على خمسة اوجه على ما ذكره في المغني وغيره ثلاثة منها ما ذكره المص ورابعها ما ذكره في المعارضة في المقدمة اعني ما جعل فيه العلة معلولا والمعلول علة وخامسها هو المعنى الاول من العكس على ما ذكرناه انفا والمص انما ترك الخامس لاجل عدم كونه قادحا لتعليل المعلل وذكر الرابع في المعارضة في المقدمة لكونها انسب بها على ما سيظهر لك قوله لغيرها متعلق بالاثبات المذكور قوله صغيرة فلا يولى لا يخفى ما في هذا التوجيه لانه يشعر كون المعارضة بدليل المعلل وهو خلاف الغرض لان الغرض كونها بدليل اخر قوله كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور شفقته قوله والا اي وان لم تكن العلة قصور الشفقة بل الصغر على ما ذكر قوله صغيرة فلا يولى لم تكن معارضة خالصة بل قلبا قوله

اثبت مطلق الولاية اى للاخ وغيره قوله لم ينفها اى لم ينف مطلق الولاية قوله يستلزم نفى ولاية
العم اى بطريق الاولوية قوله نعى اليها زوجها اى اخبرت بموت زوجها من نعى الناعى الميت نعيا
اخبر بموته كذا فى المغرب قوله فنكحت اى بعد العدة قوله فهو احق بالولد عند نا فيه خلاف
مذكور فى الفتاوى ففى الخلاصة الاولاد للزوج الاول عند ابى ح حتى يجوز للثانى دفع الزكاة الى
هؤلاء الاولاد ويجوز شهادتهم للثانى وروى الجرجانى عن ابى ح ان الاولاد للثانى والفتوى على القول
الاول وهو اختيار ظهير الدين المرغينانى واختار الصدر الشهيد قول الجرجانى ولكون الفتوى
على القول الاول اختاره الشارح ثم رجحه بقوة صحة الفراش واما ترجيح القول الثانى بعد حضور
الزوج الثانى لكون الولد من مائه حقيقة فليس بمرضى لعدم تحقق كون الولد من مائه قوله
لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح على وجه الصحة هذا قول ابى ح وقال ابو يوسف ومحمد بطريق
المعارضة الزوج الثانى حاضر وان كان صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير
شهود فولدت فهذه المعارضة فاسدة ظاهر الفقد شرط المعارضة اعنى ان يكون الحكم
الذى تواردا عليه النفى والاثبات واحدا وههنا الحكم مختلف لان المستدل على الاثبات النسب
من الاول ولم يتعرض لثبوته ونفيه من الثانى والسائل على لا اثبات من الثانى وهو غير الاول فلم يتوارد
النفى والاثبات على حكم واحد ففسدت المعارضة من هذا الوجه لكنها لما استلزمت نفى النسب
عن الزوج الاول صحت من هذه الجهة فقوله لكنه يستلزم نفيه عن الاول بيان لجهة صحة هذه المعارضة
قوله فاذا قامت اى لما صحت هذه المعارضة وقامت على الوجه المذكور فالسبيل الترجيح قوله
فقد سبق وجهه اعنى ان ابطال دليل المعلل قد تقدم فى القلب ان هذا احد نوعى القلب من حيث
ان المعترض قلب العلة حكما والحكم علة وهو ماخوذ من قلبت الشىء منكوسا اى جعلت اعلاه
اسفله واسفله اعلاه على ما صرح به فى شروح البزدوى فعلم بهذا ظهر ضعف قول المص وقلب
ايضا لما مر لان ما مر من معنى القلب ليس هذا المعنى بل معناه الاخر اعنى انه ماخوذ من قلبت
الشىء ظهرا لبطن كقلب الجراب وبين المعنيين فرق اللهم الا ان يقال ان مال المعنيين الى معنى
واحد فلا فرق بينهما بالنظر الى هذا المعنى وهو تغيير هيئة الشىء عما كان عليه مع بقاء ذاته على ما
تقدم وقال فى الكشف ان قاضى الامام وشمس الائمة وعامة الاصوليين لم يذكروا معنى المعارضة
فى هذا النوع من القلب بناء على ان حقيقة المعارضة ابداء دليل يوجب خلاف ما اوجبه دليل المعلل
ولم يوجد فى هذا النوع من القلب اذ الحكم الثابت بتعليل القالب لا يتعرض لحكم المعلل لا بنفى ولا باثبات
وانما

وانما يدل تعليله على فساد تعليل المعلل فكان هذا ابطالا لا معارضة لكن من جعل هذا النوع
معارضة كفخر الاسلام اعتبر صورة المعارضة من حيث ان القالب عارض دليل المعلل بتعليل
يلزم منه بطلان تعليل المعلل ثم يلزم منه بطلان حكمه قوله لا يمكن جعلها معلولا لانها سابقة
على الحكم بالذات ولو جعلت معلولة له لزم تقدم الشىء على نفسه قوله وجعلنا ربح الثيب
علة اى قلبنا وجعلنا ما جعلهم علة حكما وما جعلهم حكما علة وكقولهم جريان الربوا فى الكثير
اعنى مقدار الكيل موجب لجريانه فى القليل اعنى ما دون الكيل فيحرم بيع الحفنة بالحفنتين كالذهب
والفضة فان حرمة الربوا ثابتة فى قليل الذهب والفضة وكثيرها فقلبنا وقلنا لا نم ذلك بل
جريان الربوا فى القليل علة لجريانه فى الكثير فجعلنا علتهم حكما وحكمهم علة قوله يورد بطريق
الاستدلال وانما لا يرد القلب المذكور على طريق الاستدلال ويرد على التعليل لان الشىء يجوز
ان يكون دليلا على الشىء وذلك الشىء الثانى يكون دليلا على الشىء الاول اذا كان بينهما تلازم
وتساو كالدخان بالنسبة الى النار وكان العلة تدل على المعلول فكذا المعلول يدل على العلة
على طريقة البرهان الانى واللمى فلا يبطل الاستدلال بالقلب اذ غاية القلب ان يصير المعلول
دليلا وهو غير مضر بخلاف العلة والمعلول لان العلة لا بد ان تتقدم على المعلول بالذات
وبالقلب يصير واجب التأخير لانها ح يكون معلولا وذلك باطل لاستلزامه تقدم الشىء على نفسه
وهو محال وانما يتم الاستدلال على وجه يتخلص به عن ورود القلب اذا ثبت المساواة بين
الحكمين بان كانا نظيرين ليدل كل واحد منهما على الاخر مثاله على ما ذكره الشارح نحو قولنا ما
يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع فلو قلب الشافعية
علينا وقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا هذا القلب لا يضرنا لان غرضنا
الاستدلال باحد الحكمين على الاخر بعد ثبوت المساواة بينهما لاشتراك العلة دون التعليل
وذلك لان النذر والشروع كل واحد منهما سبب لتحصيل القربة فيتساويان بل الشروع اولى
لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى وانما
قيد بقوله اذا صح احترازا عن الشروع فى الصوم فى يوم النحر وايام التشريق وكذا قولنا الثيب
الصغيرة يولى عليها فى مالها فيولى عليها فى نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة
فلو قلب الشافعية علينا وقالوا انما يولى على البكر فى مالها لانه يولى عليها فى نفسها لا يضرنا
هذا القلب لان غرضنا الاستدلال دون التعليل فلا نقول ان الولاية فى المال علة الولاية فى

النفس بل نقول كلتاهما شرعتا للحاجة وهما معلولتان لعلة واحدة وهو العجز فيكونان
متساويين فاذا ثبت احدهما يثبت الاخر ضرورة ان حكم احد المتساويين واحد فيجاز ان
يستدل باحدهما على الاخر قوله في المعنى الذى بنى الاستدلال عليه انما قيد به دفعا لما
يتوهم في المثال الذى ذكرناه اعنى الولاية على الثيب الصغيرة مالا ونكاحا من ان النفس باذل
والمال مبذول فلا مساواة بينهما وان الحاجة الى التصرف في المال قد تكون متحققة في الحال
للمتميز كيلا تأكله الصدقة والحاجة في النفس متأخرة الى ما بعد البلوغ لان الشهوة بعد البلوغ
والاصل في النكاح قضاء الشهوة او الولد وذلك بعد البلوغ فلا مساواة بينهما ايضا
وعلى التقدير لا يصح الاستدلال على وجه يتخلص عن القلب لعدم المساواة ووجه دفع الاول ان
المساواة بينهما من كل وجه غير مشروطة بل اذا وجدت في المعنى الذى بنى الاستدلال عليه
كانت كافية والنفس والمال في الحاجة الى التصرف النافع الذى بنى الاستدلال عليه سواء
ووجه دفع الثانى ان الحاجة في النفس قد يتحقق في الحال على تقدير فوات الكفو الخاطب
وفي المال قد لا تتحقق في الحال بان كان كثيرا فكانا متساويين في المعنى الذى بنى الاستدلال
عليه وفي المثال الذى ذكره الشارح ان النذر سبب القربة والشروع نفس القربة فلا مساواة
بينهما ووجه الدفع انهما متساويان في المعنى الذى بنى عليه الاستدلال وهو لزوم احدهما عند وجود
الاخر قوله فيعارض بان العلة هى الثمنية قلنا هذه المعارضة غير مقبولة لان الثمنية علة قاصرة
فلا تقبل ولانه يجوز ان يعلل الشىء بعلل شتى قوله فلا يجوز الجزم بالاستقلال فاذا لم يجز الجزم بالاستقلال
لم يجز الحكم بعلية احدهما فتفيد المعارض فتقبل قوله واما اذا عدى الى مجمع عليه اى يفيد اذا
عارض باثبات علية شىء آخر يتعدى ذلك الشىء الى امر مجمع عليه لا تقبل هذه المعارضة لعدم
اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الاصلى حيث انه انعدم تلك العلة في محل النزاع وذلك
لا يضرنا لما تقدم ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عند عدم دليل آخر فضلا
عن ان يصلح دليلا عند مقابلته لدليل آخر وفيما نحن فيه قد وجد دليل آخر على الحكم عند المعلل
وان الحكم يجوز ان يثبت بعلل شتى مثاله ما اذا علل المعلل في حرمة بيع الجص بالجص متفاضلا
بانه مكيل قوبل بجنسه فيحرم بيعه متفاضلا كالحنطة والشعير فيعارضه السائل بان المعنى
في الاصل ليس ما ذكرت بل هو الاقتيات والادخار وقد فقد هذا المعنى في الفرع فهذا المعنى متعد
الى فصل مجمع عليه وهو الارز والدخن ونحوهما اذ المعلل لا يناقش السائل فيهما قلنا هذه المعارضة

غير مقبولة ولا تفيد للسائل شيئا لان غايتها عدم تلك العلة في الفرع وقد قلنا ان عدم
العلة لا يصلح دليلا عند مقابلته بالعدم فضلا عند مقابلته بدليل آخر اجيب عنه بان
بيان المعترض علية وصف آخر يتعدى الى امر مجمع عليه كاف في غرض المعترض لجواز ان
يكون وصف المعلل جزء علة فيبطل تعليله به وهو غرض المعترض قوله مختلف فيه ذهب
الشافعى الى ان فيها ربوا وذهب اصحابنا الى عدم الربوا فيها قوله يوجب نفى علية الاخر
وبهذا تصح المعارضة قوله لجواز استقلال العلتين فان قيل قد وقع الاتفاق على فساد
احدهما لما تقدم ان الخصمين اتفقا على ان العلة احد الوصفين قلنا على فساد احدهما بعينه
او لا بعينه والاول ممنوع والثانى مسلم لكنه غير مضر لانه انما وقع الاتفاق على فساد احدهما
لا بعينه لمعنى فيه لا للصحة الاخرى لان كلا من الصحة والفساد لمعنى يوجبه بل احدهما لا احدهما
في الآخر قوله وهو الزام السائل اى قبول ما يثبته المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم
المقصود قوله اما بصريح عبارته الباء متعلق بالالزام قوله فان المعلل وهو الشافعى قوله
والسائل وهو الحنفى يحمل التثليث على جعله ثلاثة امثال الفرض واتحاد المحل ليس من ضرورة
التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد في الركن انما يدل على سنية الاكمال دون
التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة
يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحله الرأس من غير تعيين موضع منه
وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب قوله
بلا اعتقاد اباحة احتراز عن اخذ الحربى مال المسلم فانه لا يوجب الضمان لان الحربى يعتقد اباحته
قوله وتأويل احتراز عن اخذ الباغى مال العادل فانه اخذه بتأويل حقيقى في اسقاط
عند وجود المنعة واعلم ان المعلل في هذه المسئلة هو الشافعى فانه يعلل وجوب الضمان
مع القطع والخصم هو الحنفى وما يتوهم انه مأخذ الخصم هو كون السرقة اخذ مال الغير
بلا اعتقاد اباحة وتأويل وحاصل جوابهم تسليم ان ما ذكر يقتضى وجوب الضمان لكن
المأخذ عندنا لسقوط الضمان انه اعترض ما يسقط وهو استيفاء الحد فانه بمنزلة الابداء
في اسقاط الضمان هكذا ذكره في حواشى التلويح توضيحه ان الشافعى يقول ان مأخذ انتفاء الضمان
عندكم انتفاء كون المأخوذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل ولما بطل هذا المأخذ لثبوت
نقيضه بطل الحكم وهو انتفاء الضمان فثبت الضمان ويقول الخصم ما توهمت انه مأخذ حكمنا

سلمنا بطلانه لكن حكمنا صحيح بناء على ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان
فلا يجتمع الحد مع الضمان قوله اي ينتج نقيض حكم المعلل فيكون قلبا قوله كما زعم صاحب التلويح
اي زعم انه دليل اخر لا قلب قوله نحن نسلم ذلك اي كونه غاية لكنه غاية للاسقاط لا للغسل فاذا
كان غاية للاسقاط يلزمه ان لا يدخل في الاسقاط بناء على ان الغاية لا تدخل تحت المغيا لا ان لا يدخل
في الغسل فيبقى داخلا في الغسل ولو صرح المقدمة المطوية بانها غاية للغسل لم يرد الا منعها لكنها
لما لم تصرح احتملت ان تكون هي هذه المقدمة وان تكون اخرى اعني انها غاية للاسقاط وهذه
المقدمة ينتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل وهو غسل المرفق قوله لان ما ثبت قربة المقدمة المطوية
ههنا هي ان الوضوء ثبت قربة لا يحتمل غيرها فلا يحتمل المقدمة المطوية ان ينتج مع المذكورة
نقيض الحكم كما في الصورة الاولى فان قيل لاي شيء تعينت المقدمة المطوية في هذه الصورة
بحيث لا يحتمل مع المذكورة ان ينتج نقيض حكم المعلل اعني ان الوضوء ثبت قربة ولم تتعين كذلك
في الصورة الاولى بل كانت محتملة لانتاج نقيض حكم المعلل قلنا ان الحد الاوسط في الصورة الثانية
اعني قوله ما ثبت قربة يعين المقدمة المطوية كذلك لزوم تكرره بخلافه في الصورة الاولى
فان الحد الاوسط فيها هو الغاية وهي تحتمل ان تكون للغسل وان تكون للاسقاط فعلى تقدير
الاول ينتج مع المقدمة المذكورة عين حكم المعلل وعلى تقدير الثاني ينتج نقيضه وهذا معنى احتمالها
ان ينتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل قوله وان كان غير علة او حكم فهو حشو هذا يكون في
الصورتين كما سيصرح به وكلمة او ههنا ليس لمنافية الجمع تأمل قوله لكان انتقالا في العلة والحكم
جميعا اما كونه انتقالا في العلة لانه هو المفروض واما كونه انتقالا في الحكم فظاهر قوله والانتقال
في العلة والحكم يجب ان هذا بيان للقسم الثالث المشار اليه بقوله اذ لو كان لاثبات حكم اخر
لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا لا بيان للقسم الرابع تأمل قوله الاقسام المعتبرة اي للانتقال
قوله كما اذا قال اي قال المعلل قوله فلما انكره الخصم اي انكر كون الصبي مسلطا على الاستهلاك بان يقول
لا نسلم انه مسلط على الاستهلاك حاصله منع وجود العلة في الفرع قوله لو لم يمكن ان يعني يلزم المعلل
في صورة فساد الوضع والمناقضة ان يجيب السائل ببيان ملايمة دليله للحكم وبيان تأثيره فيه
وان لم يمكن له ذلك يجيب بالانتقال الى علة اخرى لاثبات حكمه الاول قوله فلا يمنع عن الصرف
اي صرف الكاتب الى الكفارة باعتاقه قوله كالبيع بشرط الخيار للبائع فانه لو اعتق عبده الذي
باعه بشرط الخيار له او اجره الى الاخر ثم اعتقه لكفارة في مدة الخيار والاجارة يصح ويقع عن كفارة

بخلاف

بخلاف خيار المشتري فانه يمنع عتقه عنه لان خيار المشتري لا يمنع خروج العبد عن ملك البايع
قوله فان قال الخصم اي بطريق القول بموجب العلة قوله واثبتناه بعلة اخرى اعني انه عقد
معاوضة والعلة الاولى هي انه عقد يحتمل الفسخ او مجموع انه عقد معاوضة يحتمل الفسخ وعلى
التقدير يوجد المغايرة بينهما قوله لانه لما سلم ان اي لان السائل قوله لم يتم جواب لما قوله
حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق الاية يعني ان ابراهيم عليه السلام انتقل في محاجة نمرود
بن كنعان اللعين من قوله ربي الذي يحيي ويميت حين معارضة اللعين بقوله انا احيي واميت
الى قوله فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب لاثبات الحكم الاول وقد قصه الله
تعالى على سبيل المدح لابراهيم عم فعلم انه صحيح قوله فان معارضة اللعين كانت باطلة يعني ان ابراهيم
عم اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه اللعين بامر باطل بتسمية اطلاق
المسجون احياء وقتل الاخر اماتة فان قيل اطلق اللعين على الاطلاق الاحياء وعلى القتل الاماتة
تشبيها مجازيا والمجاز ابلغ من الحقيقة فكيف يكون باطلا اجيب عنه من وجهين الاول ان المجاز
يستلزم الشبه بالوصف اللازم المشهور ولم يوجد ذلك ههنا فان الاحياء عبارة عن خلق الحياة
التي هي قوة تتبع الاعتدال النوعي وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية والاماتة عدم واخفاء
في عدم وصف لازم لهذا المعنى مشهور في اطلاق المسجون فكان باطلا والثاني ان المجاز لا يعارض
الحقيقة فيكون في مقابلتها باطلا قوله اي الاستصحاب الحال اختلفت عباراتهم في معناه الشرعي
قيل هو جعل الامر الثابت في الماضي باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير وقيل هو الحكم بثبوت امر في الزمان
الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وقيل هو التمسك بالحكم الثابت في حال البقاء لعدم
الدليل وقيل هو الحكم ببقاء الحكم الثابت للجهل بالدليل المغير لا للعلم بالدليل المبقي وقيل هو الحكم ببقاء
حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه والزوال محتمل للزوال بدليل لكنه التبس عليك حاله وما
الكل الى امر واحد في التحقيق وسمي هذا النوع من الاستدلال الفاسد استصحابا لان المستدل يجعل
الحكم الثابت بدليله في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم على ما اشار اليه بقوله فيه
جعله مصاحبا للحال او العكس ولا بد ههنا من تحرير محل النزاع قالوا انه لا خلاف في ان استصحاب حكم
عقلي عرف وجوبه او امتناعه او حسنه او قبحه بالعقل وكذا استصحاب حكم شرعي ثبت تأبيده
او توقيته بنص او ثبت مطلقا عن التأبيد والتوقيت وبقي بعد وفات النبي عم كل من هذه
الثلاثة واجب العمل به لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل قطعا ولا خلاف ايضا في ان استصحاب

حكم ثبت بدليل مطلق عن التأبيد والتوقيت غير متعرض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل الاجتهاد
في طلب الدليل المزيل لا في حق نفسه ولا في حق غيره لان جهله بالدليل المزيل بسبب تقصير منه لا يكون
حجة في حق نفسه ولا في حق غيره اذا كان متمكنا من الطلب الا ان لا يكون متمكنا منه كالتحري في حق من
اشتبه عليه القبلة وانما الخلاف في استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق غير متعرض للزوال والبقاء وقد طلب
المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه ولم يظهر له فقال جماعة من اصحاب الشافعي وابو منصور الماتريدي
ومن تبعه من مشايخ سمرقند انه حجة ملزمة متبعة في الشرعيات يجب العمل به على كل مكلف اذا لم يجد
دليلا فوقه من الكتاب والسنة والاجماع ولا يجوز تركه بالقياس قبل الترجيح وقال كثير من اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعي وابو الحسن البصري انه ليس بحجة اصلا لا لاثبات امر لم يكن ولا لابقاء ما كان
وقال اكثر المتأخرين من اصحابنا مثل القاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام
ابي اليسر ومتابعيهم انه لا يصلح حجة لاثبات حكم مبتداء ولا للالزام على الخصم بوجه ولكن يصلح للابقاء
والدفع فيجب العمل به في حق نفسه لا في حق غيره وهذا هو مختار المص فعلى هذا يكون معنى قوله لا في الاثبات
لا في اثبات الحكم الشرعي ابتداء ولا في اثبات الالزام على الخصم ولما كان الزام الخصم راجعا الى الحكم
الشرعي اكتفى في تفسيره بحكم شرعي قوله في اثبات كل حكم اي كل حكم شرعي ثبت بدليل مطلق عن التأبيد
والتوقيت وقد طلب المجتهد الدليل المزيل ولم يجده لانه هو محل النزاع على ما ذكرناه انفا واحترزت
هذه الفرقة بوجهين فقال بعضهم انه حجة بالضرورة لان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ثم لم يظن
معارض مزيل فظن بقائه ضروري وقال بعضهم انه حجة بوجوه من الاستدلال اثنان ما ذكره المص
وثالثها السنة وهو قوله عم ان الشيطان يأتي احدكم احدثت فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا او
يجد ريحا فانه حكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه وهو عين الاستصحاب واستدل اكثر اصحابنا
المتاخرين وهو مختار المص بالنقل والعقل اما النقل فلمسئلة الصلح على الانكار فانه جائز عندنا
ويصح الاعتياض عما ادعاه ولا يصح عند الفرقة الاولى لان الاصل في الذمة هو البراءة عن الحقوق
لانها خلقت فارغة والشغل بعارض والتمسك بالاصل حجة للدفع والالزام عندهم فكما يدفع التمسك
بهذا الاصل الدعوى عن المدعى عليه يتعدى الى المدعي في ابطال دعواه وصار كانه اقام بينة
على ان ذمته فارغة عن حق الغير ونحن جعلنا البراءة دافعة للدعوى ولم نجعلها حجة على المدعي
بل صار دعوى المدعي ان ما ادعاه حقه وملكه معارضا لانكار المنكر على السواء فانه خبر يحتمل
الصدق كانكار المدعى عليه فكما لا يكون خبر المدعي حجة على المدعى عليه في الزام التسليم اليه لكونه محتملا

لذلك

كذلك خبر المدعى عليه اي انكاره لا يكون حجة على المدعي في ابطال دعواه وفساد الاعتياض
بطريق الصلح هكذا قرره بعض المحققين وقرره بعض اخر بان قول المدعي معتبر في حقه دون
حق خصمه وانكار خصمه ليس بمعتبر في حق المدعي ومعتبر في حقه فكانا سواء في انهما ليسا بحجتين في حق
كل واحد منهما فجوزنا الصلح في حق المدعي اعتياضا عن حقه وفي حق المنكر افتداء لليمين وقطعا للخصومة
لان خبر كل واحد منهما ليس حجة في حق الاخر فلو لم يجز الصلح لكان قول المنكر حجة على المدعي ولا يقال
لو جاز الصلح لجعل قول المدعي حجة في حق الخصم لان الجواز في جانبه افتداء اليمين لا لان الحق
ثبت عليه والشارح رحمه الله اشار الى التقرير الاول على ما ترى ثم اعترض عليه بانه ان قام دليل
على حجية الاستصحاب لزم شمول الوجود على ما ذهب اليه الفرقة الاولى والا لزم شمول العدم
على ما ذهب اليه كثير من اصحابنا وبعض الشافعي وابو الحسن البصري على ما ذكره مستدلين بان
المستصحب ليس له دليل عقلي ولا شرعي على ثبوت الحكم في موضع الخلاف فان العقل لا يدل على بقاء الحكم
الشرعي بعد ثبوته وكذا دليل الشرع من الكتاب والسنة والاجماع والقياس لم يدل على بقاء الحكم
بعد ثبوته فكان العمل بالاستصحاب عملا بلا دليل والى هذا اشار في تقرير الاعتراض على ما يعرف بالتامل
ثم اجاب عنه بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم
الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود ولا يخفى عليك انه على هذا الجواب يلزم ان لا فرق بين ما اختاره
المص وبين ما اختاره ابو الحسن البصري والحال ان كلا منهما مذهب مستقل واما العقل فهو ما اشار
اليه بقوله ان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه
عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره
كالايجاد يوجب الوجود دون البقاء حتى صح الافناء بعد الايجاد ولذا صح ان يقال وجد ولم يبق
ولو كان الايجاد موجبا للبقاء كايجابه للوجود لما تصور الافناء بعد الوجود ولما صح ذلك القول
فكذلك دليل الحكم لو كان موجبا لبقائه كايجابه لوجوده لما تصور احتمال النسخ بعد وجوده لكنه
يحتمل النسخ فعلم ان موجب الحكم لم يكن موجبا لبقائه واعترض عليه بوجهين احدهما ان موجب
الحكم يدل على بقائه ظنا ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع ليس بمسموع خصوصا فيما
يدعي الخصم بداهة نقيضه كما ادعاها البعض من الفرقة الاولى على ما تقدم والثاني انه لا يتعلق
بمحل النزاع فان الخصم لا يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم
ظن المنافي والدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء واجاب عنه بما حاصله ان البقاء

لابد من دليل فان علم او ظن وجود الدليل المبقي فالحكم اى الحكم ببقاء الحكم بذلك الدليل لا بالاستصحاب
وان لم يعلم فلا حكم بالبقاء لعدم الموجب له ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يصلح جوابا عن الاعتراض المذكور
بكلا شقيه على انه للمعترض ان يقول وجود السبب المبقي معلوم وهو سبق الوجود مع عدم ظن المنافي
والحكم به حكم بالاستصحاب لان معنى الاستصحاب هو هذا ولعله امر بالتامل لهذا ثم اقول ولما ان الذي ذكره
بقوله ان الموجب للحكم لا يدل على البقاء لا يثبت المدعى لان المدعى ان الاستصحاب اى جعل الامر الثابت في الماضي
باقيا في الحال لا يدل على الحكم الشرعي ابتداء ولا في الزام الخصم لا دلالته على بقاء الحكم قوه هذا فيما
بعد وفاته لان الاحاديث انما تدل على عدم النسخ فيما بعد وفاته لانه زمان عدم النسخ واما قبله فلا لانه
زمان النسخ قوه والجواب عن الثاني حاصل هذا الجواب ان نحو الوضوء والبيع والنكاح وغيرها من الفروع
ليس من محل النزاع بل هي مما ثبت تأبيده بدليل الشرع لانه ثبت شرعا عدم صحة توقيت هذه الامور
اذ لا يقال شرعا توضأت الى وقت كذا واشتريت الى كذا ونكحت الى كذا والاستصحاب في امثال هذه
المواضع يجب العمل به على ما تقدم لكنه لما كان ثبوت بقاء هذه الامور بالدلائل الشرعية لا بالاستصحاب وان
كان الاستصحاب في امثالها مما يجب العمل به منع الشارح الاستصحاب حيث قال لا نسلم ان البقاء في الفروع بالاستصحاب
قوه قال علمائنا شروع في تحرير المذاهب في الاستصحاب على وجه يظهر منه محل النزاع وهو القول
الثاني على ما ذكرناه سابقا قوه حيث يقال لا دليل عليه فيجب نفيه واعلم انهم اذا قالوا في شيء غير
معلوم الثبوت قالوا لا دليل عليه فيجب نفيه اما الاول اعني انه لا دليل عليه فيعلم بنقل ادلة المثبتين لذلك
الشيء وبيان فسادها مع عدم وجدان دليل سواها بالاستقراء واما الثاني اعني ان كل ما لا دليل
عليه يجب نفيه فيعلم بوجهين احدهما انه لو لم يجب نفي ما لا دليل عليه انتفت الضروريات لجواز
ان يكون جبال شامخة بحضرتنا لا نراها لانها من قبيل ما لا دليل على ثبوته فلو لم يجب نفيه لجاز
وقوعه وهو انكار للضروريات وانتفت النظريات ايضا لانا اذا استدللنا بدليل على حكم نظري
فان جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لجاز ان يكون لذلك الدليل معارض في نفس الامر لا دليل لنا على وجود
ذلك المعارض ولا نعلم ولجاز ايضا ان تكون في مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف
لنا ولا لغيرنا ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر ان تجويز ما لا دليل عليه يوجب
القدح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا وثانيهما ان غير المتناهي من جملة الامور التي
لا دليل عليه فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزم تجويز اثبات ما لا يتناهى واللازم باطل اجيب
بوجهين الاول ان قولكم ان هذا الشيء لا دليل عليه ان اردتم به عدم الدليل عليه في نفس الامر فهو

ممنوع

ممنوع فان تزييفكم ادلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لا يفيد علم عدم في
نفس الامر لجواز ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد ولو سلم ذلك فعدم الدليل في نفس الامر لا يدل
على عدم ذلك الشيء في نفسه حتى يجب نفيه فان الصانع تع لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه
قطعا وان اردتم به عدمه عندكم فعدم الدليل عندكم لا يفيد عدم ذلك الشيء في نفس الامر والا لزم
ان يكون عوام الناس عالمين بانتفاء الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها وان يكون الكفار عالمين
بانتفاء الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها كوجود الصانع ووحدته ونبوة محمد والحشر ونحوها
اذ لا دليل لهم على هذه الامور لكن اللازم باطل لكونهم جاهلين بالضرورة فكذا الملزوم والعلم بعدم الجبل
الشاهق بحضرتنا ضروري لا يتوقف على تلك المقدمة اعني ان كل ما لا دليل على ثبوته يجب نفيه والا لكان
العلم بعدم الجبل نظريا لا ضروريا واللازم باطل وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية ضرورية
كانت او نظرية ضروري فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة ووجود ما لا نهاية له ان
امتنع بدليل قاطع دل على امتناعه امتنع ان يقاس عليه ما لا دليل عليه من الامور التي لم يدل قاطع
على امتناعه لظهور الفارق وان لم يدل قاطع على امتناعه منع الحكم اعني وجوب الانتفاء فيما لا يتناهى
وجوز ثبوته في نفس الامر كسائر الامور لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على امتناعها الثاني انه لو صح
ما ذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بعدم الثبوت وجب ان يكون عدم الدليل على الانتفاء
مستلزما العلم بالثبوت فيلزم من عدم دليل الطرفين اى الانتفاء والثبوت الجزم بهما معا في شيء واحد
واللازم باطل وهذا ما ذكره المص بقوله يوجب الجزم بالنقيضين عند فقد دليلي الطرفين قوه
باب المعارضة والترجيح الترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا اى فاضلا زائدا وفي الاصطلاح بيان الرجحان
اى القوة التي لاحد المتعارضين على الاخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به
على معارضه واشترطوا ان يكون تابعا حتى لو قوى احدهما بامر ذاتي غير تابع له لا يكون ترجيحا قوه
اراد بهما الظنيين قيل المراد اعم ثم قال وهم انه لا بد ههنا من زيادة قوله ظنيان لان التعارض
لا يقع بين القطعيين اه فقد وهم لان الدليلين المذكورين اعم من المتعارضين ولذلك ثلث الصورة ولا
تعارض في الثالثة انتهى اقول فيه نظر لانا لا نسلم ان الدليلين اعم من المتعارضين بل المراد بهما المتعارضان
لكن التعارض اعم من التعارض الحقيقي والصوري وقوله ولذلك ثلث الصورة ممنوع لانه انما ذكر صورة
التساوي في القوة وصورة كون احدهما اقوى بوصف ولم يذكر صورة عدم التعارض اعني كون احدهما
اقوى من الاخر ذاتا وانما ذكرها على وجه التفريع والاحتراز عنها لا على وجه كونها من احاد القسمة

فالاولى في الاعتراض ان يقول لانم ان المراد بهما الظنيين بل المراد بهما اعم والا لما صح تقسيم التعارض
بلا ترجيح والى التعارض مع ترجيح لان التعارض مع ترجيح يكون بين القطعيين فانهما اذا تعارضا
فان علم التاريخ يحمل على نسخ المؤخر وان لم يعلم التاريخ يطلب المخلص من قبل الحكم او المحل
او الزمان وان لم يوجد المخلص صير من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابي الحاصل ان التعارض
اذا وقع بين الظنيين يدفع بالترجيح واذا وقع بين القطعيين يدفع بالنسخ او بالمخلص او بالمصير من
الاعلى الى الادنى والترجيح يختص بالظنيين على ما صرح به في التوضيح قوله لامتناع وقوع المتنافيين
يعني وقوع التعارض الحقيقي فرع وقوع المتعارضين في الخارج معا فلو وقع التعارض بين القطعيين
لزم وقوعهما معا لكن اللازم باطل لامتناع اجتماع النقيضين واذا بطل وقوعهما معا لزم وقوع احدهما
فقط فلا تعارض ولا ترجيح قيل منشأ قوله لامتناع وقوع المتنافيين الغفول عن ان حكم التعارض
في الصورة الاولى النسخ انتهى قلت منشأه ليس هذا بل حمل التعارض على التعارض الحقيقي الذي
يدفع بالترجيح لا بالنسخ او ببيان المخلص لكنه يرد عليه بناء على هذا الحمل عدم صحة التقسيم الاتي
عليهما ذكرناه قوله يقتضي احدهما مقتضى الاخر قالوا تعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما
ثبوت امر والاخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما
بوصف هو تابع واحترزوا باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان
عن مثل حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته وقت الحيض وبشرط التساوي عما اذا كان
احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس والمص رحمه الله اكتفى بقوله بعينه عن قيد اتحاد المحل واتحاد
الزمان لان الاختلاف في المحل والزمان ينافي ورود الايجاب والسلب على امر واحد بعينه وبه حصل
الاكتفاء عن سائر الشروط المعتبرة في التناقض من اتحاد الشرط والالة والمكان ونحوها قوله
فبينهما معارضة اي بين الدليلين له معارضة في الصورتين صورة تساويهما قوة وصورة كون احدهما
اقوى بوصف الا ان الصورة الاولى معارضة بلا ترجيح والثانية معارضة مع ترجيح والمرجح هو القوة
الوصفية لا الذاتية لان القوة الذاتية لا يصلح مرجحا على ما سيأتي في بيان الترجيح توضيح المقام انه
اذا دل دليل على ثبوت شيء والاخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة اولا وعلى الثاني اما ان
يكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع اولا ففي الصورة الاولى معارضة بلا ترجيح وفي الصورة الثانية
معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة ولا ترجيح وحكم الصورة الثانية والثالثة ان يعمل بالاقوى
ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم عند الاقوى الا ان العمل بالاقوى في الثالثة ليس بطريق المعارضة

والترجيح

والترجيح بل العدم تصور تعارض الاضعف للاقوى ووجوب العمل بالاقوى واما الصورة الاولى اعني
تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين اية واية او لا كالتعارض
بين اية وايتين او سنة وسنة او سنة وسنتين وقياس وقياس او قياس وقياسين فان ذلك كله من قبيل التساويين
في القوة اذ لا ترجيح بكثرة الادلة فحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين
ايتين او قراءتين او سنتين قوليين او فعليين او مختلفين او اية وسنة في قوة الاية كالمشهور والمتواتر فان علم
التاريخ فالمتأخر ناسخ وان لم يعلم التاريخ فان امكن المخلص بالجمع بينهما باعتبار الحكم او المحل او الزمان يعمل
والا يترك العمل بالدليلين ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابي او القياس على الاختلاف
الذي ذكره المص ان امكن المصير والا يقرر الاصل ومن هذا التقرير ظهر الضعف في كلامه رحمه الله في موضعين
احدهما انه قال حكم الصورة الاولى التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم والاولى ان يفصل حكمها على ما
فصلناه والثاني ان قوله فمن معارضة الكتاب الكتاب الخ توزيع على قوله فان تساويا قوة فالاولى ان
يعاد هذا القول ويقال ثانيا واذا تساويا قوة ففي معارضة الكتاب الخ على ما فعله صاحب التنقيح
لئلا يلزم الفصل بين المفرع والمفرع عليه بشيء يوهم خلاف المقصود قوله ففي معارضة الكتاب
الكتاب والسنة السنة توزيع على الصورة الاولى اعني قوله فان تساويا قوة على ما ذكرناه مع ما فيه من الضعف
وفيه اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين المتعارضين لعدم تصور التقدم والتأخر فيهما لعدم الترتيب
بينهما ولا بين قياس وقول الصحابي ولا بين قولي الصحابة لما ذكرناه قوله اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد
به اتحاد زمان التكلم بهما بل المراد اتحاد زمان نسبة القضيتين المتنافيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد
قائم الان زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا مع اتحاد زمان التكلم بهما ولو قيل زيد قائم وقت كذا
ثم قيل بعد شهر مثلا زيد ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا مع عدم اتحاد زمان التكلم بهما قوله
ويعتبر السنة متأخرة فيه اشارة الى دفع اعتراض اورده في التلويح حيث قال وههنا بحث وهو انهم
صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب اية وفي جانب ايتان او في جانب حديث
وفي الاخر حديثان لا يترك الاية الواحدة والحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس
اذ لا ترجيح بكثرة الادلة ويلزم من هذا ترجيح الاية والسنة على ايتين فيما اذا كان الحديث موافقا
للاية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا الا ان كان باعتبار تقوي الاية بالسنة
او تقوي السنة بالقياس فاذا جاز تقوي الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط
المتعارضين ووقوع العمل بالسنة والقياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الايتين ووقوع العمل بالاية

الاخرى سالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز
ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه بخلاف المماثل او يقال القياس يعتبر متأخرا عن السنة
والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر انتهى فالشارح يريد
عكس الامر وقدم ما اخره من الجواب واخر ما قدمه لكن الاولى ان يقول لان اعتبار المتأخر فيها
لايتصور لان الفرض انه لم يعلم التاريخ وذلك مجرد الاتحاد في النوع لاينافي اعتبار المتأخر فيها
بعد علم التاريخ قوله ولان الادنى يجوز انه فعلى هذا يكون من قبيل ما كان احدهما اقوى بوصف
تابع ويلزمه ان يكون دليل مستقل تابعا لدليل اخر مستقل اقوى منه ويدفع بمنع بطلان اللازم
قوله ومنها اى من السنة قوله من الاخبار القائس اعنى المجتهدين قوله وتوضيحه اى توضيح الجواب
قوله وهذا اى ابقاء الامر مشكلا قوله لانه ح اى حين الحكم بنجاسته قوله لايضم اليه التيمم المشهور في عبارة
الفقهاء لايضم اليه التيمم قوله احتمالا قيد للطهور قوله واما امتناع الاقيسة يعني لو صير بعد تعارض
الاثار الى القياس فاما ان يصار الى القياس بالهرة في الحكم بالطهارة او الى القياس بالكلب في الحكم بالنجاسة
او الى القياس بلحمه في الحكم بالنجاسة او الى القياس بعرقه في الحكم بالطهارة والكل ممتنع اما الاول فلان
الضرورة فيه دون الضرورة في الهرة واما الثاني فلعدم الضرورة في الكلب واما الثالث فلعدم
الضرورة فيه ايضا واما الرابع فلكون الضرورة فيه اكثر مما نحن فيه وعلى التقادير الاربع
يمتنع القياس للفارق قوله في اصح الروايتين يعني ان لحمه ولبنه نجس في اصح الروايتين لان الحرمة
اذا لم تكن لفساد الغذاء كما في التراب ولا للخبث الطبيعي كما في الضفدع والسلحفات ولا للاحترام كما
في الادمي يكون اية النجاسة فيكون لحمه ولبنه نجسا قوله اذ لو كان طاهرا لكان طهورا ما لم يغلب
على الماء يعني ان سؤر الحمار لو كان طاهرا لزم ان لايخرج الماء الذي اختلط فيه السؤر عن الطهورية
ما لم يغلب على الماء لكنه يخرج عنها فيلزمه عدم طهارة المخلوط فيكون الشك في طهوريته قوله
اذ لايجب بعد استعماله يعني لو توضأ بسؤر الحمار ومسح رأسه وضم اليه التيمم ثم وجد ماء مطلقا
لم يجب غسل رأسه ولو لم يكن السؤر طاهرا وجب غسله فعلم انه طاهر فيلزم ان يكون الشك
في طهوريته قوله ان يحكم بان لايتنجس الماء الطاهر اى الماء الذي شرب منه الحمار وانما يحكم
بطهارته لانه الاصل ولو توضأ المحدث لايحكم بزوال الحدث بل يحكم ببقائه لان البقاء فيه اصل
لوجوده قبل استعمال السؤر ولم يحكم ببقاء طهورية ذلك الماء الطاهر لاستلزامه زوال الحدث قوله
كقرائتي الجر والنصب واختلفوا في دفعه فذهب بعض الظاهرية الى الجمع بين المسح والغسل ومحمد

ك.

بن جرير الى التخيير بينهما عملا بالدليلين وبعضهم الى ان النصب في حالة التحقق والجر في حالة
التخفف وقال الجمهور يجب الغسل مع الكعبين فقال بعضهم ان الجر جواري وهو على القرائتين معطوف
على المغسول لا الممسوح لما دلت عليه الاحاديث المشهورة من وجوب الغسل والوعيد على
الترك وان الغسل اقرب الى الاحتياط لما فيه من معنى المسح ايضا ولان من قال بالمسح
لم يجعل مغيا بالكعبين وقال بعضهم انه معطوف على الممسوح على القرائتين وليس الجر بجواري لانه
ليس موقعه لكن في احدى القرائتين معطوف على لفظه وفي الاخرى على محله لا ليمسح بل لينبه
على الاقتصاد في الغسل عليها في الكشاف هو ان الارجل من بين الاعضاء المغسولة مظنة الاسراف
في صب الماء عليها فعطفت على الممسوح لا ليمسح ولكن للتنبيه على وجوب الاقتصاد في صب الماء
وجيء بالغاية دفعا لظن انها من الممسوحات لان المسح لم يضرب له غاية في الشرع اقول المسح
يطلق على معنيين احدهما الاصابة والاخر الاسالة على ما في المصباح اما بالاشتراك او بالحقيقة و
المجاز فعلى هذا ان الارجل معطوف على الممسوح على القرائتين باعتبار لفظه ومحله لكن باعتبار
ان المسح في المعطوف عليه بمعنى الاصابة وفي المعطوف بمعنى الاسالة فان قلنا بعموم المشترك
او بعموم المجاز فالامر ظاهر والا فالعامل في المعطوف محذوف اى وامسحوا بارجلكم قوله
يتضمن الضمير المنصوب راجع الى التعارض قوله بما يندفع به اى يندفع التناقض به قوله
وهو غير الترجيح الذي يأتي يعني انه قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان على ما صرحوا به
وقد اشار اليه سابقا بقوله يقتضي احدهما عدم مقتضى الاخر بعينه على ما بيناه فاما ان يكون المتعارضان
متساويين في القوة او يكون احدهما اقوى من الاخر بوصف تابع فقوته بهذا الوصف رجحان وهو
المراد بالترجيح الذي يأتي بيانه والاول اعني المتساويين قوة ولم يمكن تقوية احدهما بوصف تابع
ان علم تاريخهما فالمؤخر ناسخ على ما تقدم وان لم يعلم تاريخهما فيطلب له المخلص اى دفعه ببيان
تعدد النسبة بعدم اتحاد الحكم او المحل او الزمان وهو الذي اراد بيانه ههنا قوله ونفيه الدليل
اى نفي بعض الاجزاء الاخر لذلك الحكم ففيه استخدام قوله فيدفع بان المؤاخذة اه دفعه الشافعي
بان يحمل العقد في الاية الثانية على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه فيشمل الغموس
ويصير معنى الايتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب
القلوب في الاية الاولى مفسر والعقد في الثانية مجمل فيحمل المجمل على المفسر ويندفع به التعارض
واعترض عليه بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء

وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الحكمين بالاخر بخلاف عزم القلب فانه
سبب للعقد فيسمى به مجازا واجيب بان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون
المعاني فهو في الاية مجاز لا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربط الشيء وجعله ثابتا عليه
اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مصطلحات الفقهاء ورد بان العقد بذلك المعنى
وان كان حقيقة في الاعيان الا انه في عرف الشرع صار حقيقة شرعية في قول يكون له حكم
في المستقبل لارتباط بينهما بدليل قوله تع اوفوا بالعقود اذ لا يصح الامر بالايفاء الا بما له حكم في المستقبل
فهي اذن في هذا المعنى حقيقة شرعية وهي في الشريعة كالحقيقة اللغوية لا يصار الى غيرها الا عند
تعذرها وكلام الشافعي لا يتم الا بهذا التجوز فيكون مرجوحا في مقابلة كلام الحنفية حيث لا مجاز هناك
الثاني ان اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه
في المؤاخذة الدنيوية واجيب بمنع ذلك في حقوق الله تع لا سيما في الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة
الثالث ان الاية على هذا التقدير تكرار للاية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة واجيب بان
سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار ورد بان المراد بالوجه الثالث ان الاية الثانية على هذا التقدير
تكرار للاولى في المنطوق وان تغايرتا في السوق على انه بدون ذكر الاية الثانية يجوز ذكر الكفارة فهو
تكرار واعلم ان ما ذكره الشارح من الدفع على مذهبنا موافق لما ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدي
حيث قال نفي المؤاخذة عن اللغو في الاية الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفي المؤاخذة
في الاية الثانية عن اللغو ايضا واثبتها في المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة حيث قال فكفارته
اطعام عشرة مساكين فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو
لا مؤاخذة انتهى وذكر بعض المحققين في دفع هذا التعارض وجها اخر حاصله ان المراد باللغو
في الايتين هو الخالي عن القصد اعني اليمين سهوا وبالمؤاخذة في الايتين هي المؤاخذة في الاخرة والغموس
في الكسب لا في المنعقدة ولا في اللغو فالاية الاولى اوجبت المؤاخذة في الاخرة على الغموس والثانية لم
يتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا بل هي ساكتة عنه فلا تعارض بينهما اصلا واعترض عليه بان قوله تع فكفارته
الاية تفسير للمؤاخذة في الاية الثانية والمؤاخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا لا في الاخرة والمختص بالاخرة
انما هي المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم فكيف يصح ان يحمل المؤاخذة فيها على المؤاخذة في الاخرة
اجيب عنه بانا لا نسلم انه تفسير للمؤاخذة بل هو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة في الاخرة اي اذا حصل الاثم
باليمين المنعقدة بالحنث فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين قوله فان اليمين مما هو اجد

اى

اى فلو كان وجوب الكفارة ايضا منوطا بالعزيمة لما وجب الكفارة في اليمين هازلا لانتفاء العزيمة
في الهزل مع انها قد وجبت قوله فان قراءة التخفيف توجب الحل بعد الطهر وهذه العبارة تدل
بمنطوقه على ان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن باعتبار مفهوم الغاية ويرد عليه ان الحل كان
ثابتا ثم ورد النهي عن القربان بسبب الحيض والنهي قد انقضى بانقضاء الحيض فظهر الحل الثابت
اولا بزوال المانع لعدم تناول النهي اياه فلا معنى لاسناد ايجاب الحل الى ذلك القول اللهم الا ان يقال المراد
عدم ارتفاع الحل بالنهي لكنه عبر عنه بايجاب قوله تع حتى يطهرن مجاز المشاكلة الا ان الحل الثابت
قبل النهي وبعده حل شرعي مستند الى دليل شرعي فان قيل ان قراءة التخفيف كيف توجب الحل
بعد الطهر قبل الاغتسال وهو فرع صحة حمله على الطهر الحقيقي لا على معنى الاغتسال وذلك ممنوع لان اتفاقهم
على قراءة تطهرن بمعنى اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن بمعنى اغتسلن على القراءتين اما على قراءة
التشديد فحقيقة فيه واما على قراءة التخفيف فمجاز باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الفعل
عند الانقطاع اجيب بان تفعل قد يجيء بمعنى فعل من الثلاثي مثل تكبر بمعنى كبر فيحمل عليه في قراءة
التخفيف انه في الانقطاع على العشرة لا يجوز تاخير حق الزوج الى الاغتسال قوله فحملنا المخفف على العشرة
اي على الانقطاع في العشرة وقلنا يحل قربانها قبل الاغتسال الا انه لا يستحب للنهي عنه في القراءة بالتشديد
قوله والمشدد على اقل اي حملنا المشدد على الانقطاع في اقل من العشرة اي عند تمام العادة
وقلنا لا يحل قربانها حتى يغتسل اي يمضي عليها وقت صلاة كامل يقدر فيه الاغتسال والتحريمة
للصلاة وذلك لان الصلاة حتى تصير دينا في ذمتها فصارت من الطاهرات فيحل وطؤها لان الشرع
لما حكم عليها بوجوب الصلوة وذلك لا يصح مع الحيض دل انها طاهرة والمراد بادنى وقت الصلاة
ادناه الواقع اخرا اعني ان تطهر في وقت منه الى خروجه قدر الاغتسال والتحريمة لا اعم منه ومن ان
تطهر في اوله وبعض من هذا المقدار على ما بيناه في شرحنا على الملتقى فارجع اليه قوله لعدم احتمال
العود فانه قيل قد يعود الدم بعد العشرة قلنا انه دم استحاضة لا دم حيض قوله وقد سبق في بحث
العام وقد سبق منا ايضا بيانه قوله وهو المراد بتكرر النسخ في عبارة القوم قالوا لان الاصل
في الاشياء قبل البعثة الاباحة فلو قلنا ان المحرم مقدم على المبيح يلزم تكرار النسخ لان المحرم كان
ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ واعترض عليه بان الاباحة الاصلية
ليست حكما شرعيا فلا تكون الحرمة بعده ناسخا له لان النسخ رفع الحكم الشرعي فلا يلزم من تقدم
المحرم على المبيح تكرار النسخ واجيب عنه بان المراد بتكرار النسخ تكرار التغيير لا النسخ المصطلح وانت

بحث حكم الافعال قبل البعثة

ان المكلف اذا انتفع بشيء قبل ورود محرم او مبيح لا يعاقب عليه لقوله تع وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا ولقوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا ثم اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو
عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فتكون التغيير والما على العكس
اعني ان المبيح مقدم على المحرم فلا يلزم الا تغيير واحد وهذا هو الذي قصده رحمه الله وفيه اشارة
الى مسئلة حكم الافعال قبل البعثة وهو الاباحة لا بمعنى ان الاباحة قبلها كانت اصلا في الاشياء
باعتبار الخلقة لان الانسان لم يترك سدا في وقت من الاوقات بل نزل بهم نذير بل بمعنى ان
الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس قبل البعثة اعني زمن الفترة لاختلاف الشرايع
السالفة في ذلك الزمان ووقوع التحريفات في التورية فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء
من الشرايع فظهر الاباحة بمعنى عدم العقاب على الاتيان به ما لم يوجد له محرم واعلم انهم اختلفوا
في حكم الافعال قبل البعثة اهو على الاباحة او على المنع او التوقف ولا بد من تحرير محل النزاع
فالافعال ان كانت اضطرارية كالتنفس ونحوه فليس بممنوع بالاتفاق الا عند من يجوز التكليف
بالمحال وان كانت اختيارية وهي محل النزاع كاكل الفواكه فحكمها عند اكثر المعتزلة وبعض الفقهاء
الاباحة بالمعنى الذي نفيناه واليه اشار محمد في الاكراه فيمن يهدد بقتل على اكل الميتة او شرب
الخمر فلم يفعل حتى قتل خفت ان يكون اثما لان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرما الا بالنهي عنهما
انتهى فقد جعل الاباحة اصلا والحرمة بعارض النهي واستدلوا عليه بانه تصرف لا يضر المالك كالاستظلال
بجدار الغير والاقتباس من ناره وعند معتزلة البغداد وبعض الشيعة الحرمة واستدلوا
عليه بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم كما في الشاهد وعند الاشعرية وعامة اهل
الحديث التوقف فيقال على المبيح ان اردتم بالاباحة الاصلية ان لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع
في ذلك على ما ذكرناه وان اردتم بها خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم
لان الكلام فيما لا حكم للعقل بحسن الاشياء ولا قبحها في حكم الشارع على ما هو المذهب عند عامة
اهل السنة وايضا ما ذكروه لا يصلح دليلا لان حكم المقيس عليه ثبت بالشرع ولا شرع فيما نحن فيه
لان الكلام فيما قبل البعثة ولا حكم للعقل فيه بالمعنى المتنازع فيه حتى يثبت اباحة عقلا فيصلح
مقيسا عليه لاثبات الاباحة العقلية ويقال على المحرم ان اردتم حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير
معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه
في حكم الشارع وان اردتم العقاب على الانتفاع به فباطل لقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وان من ملك بحرا

لا ينتفع

لا ينتفع وهو في غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل تعذيبه وعقابه
لذلك بل لا ينبغي ذلك من الكريم وما ذكروه لا يصلح دليلا لانه قياس مع الفارق لان الشاهد يتضرر
دون الغائب وايضا ان حرمة التصرف في ملك الغير في الشاهد مستفادة من الشرع ولا شرع
فيما نحن فيه واما التوقف فاختلف في تفسيره ففسره بعضهم بعدم الحكم واعترض عليه بوجوه الاول
انه جزم بعدم الحكم لا توقف والثاني ان الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه لان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه فان قيل مراده بعدم الحكم عدم تعلق الحكم بالفعل لا عدم نفس الحكم بناء على ان تعلقه
به قبل البعثة محال لكون الفعل قبله محالا وتكليف المحال محال قلنا التكليف بالمحال جائز عنده
فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن التكليف بالمحال
ولقائل ان يقول تجويز تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه لان الامكان لا يقتضي الوقوع ولو سلم فلا يلزم
منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب اخر والثالث ان الفعل اما ممنوع في حكم الله
تع فيحرم او غير ممنوع فيباح او واجب عنه بانا لا نسلم ان عدم المنع في حكم الله تع يستلزم الاباحة فان
المباح ما اذن الشارع في فعله نصا او دلالة وفسره بعضهم بعدم العلم بان في ذلك الفعل حكما
لله تع ام لا واعترض عليه بانا نعلم قطعا ان لله تع في كل فعل حكما اما بالمنع عنه او بعدم المنع وفسره بعضهم
بعدم العلم بان الحكم فيه الاباحة او الحظر وهذا هو الحق اذ التقدير ان لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل
قيل وهذا التفسير يساوي القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك
فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب التوقف على هذا التفسير هو انه لا علم بالحظر والاباحة
اي بالعقاب وعدمه ومذهب الاباحة هو القول بعدم العقاب والاول اعم من الثاني فكيف يتساويان
قوله وان يعرف بلا دليل الا وله ان يقول ولا يعرف بدليل ليناسب ما قال سابقا ان لم يعرف النفي بالدليل
قوله فالنفي في حديث ميمونة اه هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل بيانه ان نكاح المحرم جائز عندنا
تمسكا بما روي انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روي انه عليه السلام تزوج
ميمونة وهو حلال واتفقا على انه لم يكن في الحل الاصلي بل الخلاف في انه كان في الاحرام او في الحل الذي
بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد فكان نفيا ومعنى انه تزوجها في الحل
الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فكان مثبتا للامر العارض على الاحرام لكن الاحرام حالة
مخصوصة يعرف عيانا بالحس فيكون كالاثبات فرجحنا بالراوي وهو ابن عباس لانه مقدم على راوي
الخصم وهو يزيد بن الاصم قوله واذا اخبر بطهارة الماء اه هذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل

بناء على العدم الاصلي لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء
او بالماء الجاري وملأه باحدهما ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا اخبر احدهما بنجاسة الماء والاخر
بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات فيحتاج الى
الترجيح بطريق اخر فرجحنا بوجوب العمل بالاصل عند تعارض الادلة وقد ثبت ان الاصل في الماء الطهارة قوله
يتفرع الشهادة على النفي بان يساوي الثاني والمثبت ان علم ان النفي بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفي بحسب
الاصل والا ينظر فيه ليتبين قوله انتهاء مدة الحكم اي حكم القياس المتقدم قوله كما في النصين اي كما تساقطا
في النصين المتعارضين من الكتاب والسنة على ما تقدم قوله فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل اي الجهل بالتاريخ وانما
لا يصح لاحتمال ان يقع في العمل بالمنسوخ للجهل به وذا لا يجوز بخلاف العمل بكل من القياسين اذ لا احتمال فيه ان يقع
في العمل بالمنسوخ لعدم تصور النسخ في القياس فصح العمل بايهما شاء قوله فكل منهما مصيب بالنظر الى الدليل
ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به وقد وجده المجتهد قوله واما الترجيح لما ذكر ما يتعلق
بالتعارض الظاهري بين النصين القطعيين من الكتاب والسنة من النسخ وبيان المخلص والتساقط
وبما يتعلق بالتعارض بين القياسين المتساويين في القوة من التخيير في العمل بايهما شاء شرع في بيان ما يندفع
به التعارض الحقيقي بين الظنيين من الكتاب والسنة وبين القياسين الغير المتساويين في القوة من الترجيح
قوله وصفا تميز من نسبة الفضل الى احد على طريق ب ثم فسر الوصف بما لا تقصد المماثلة فيه
ابتداء ومثل بالحبة في العشرة ثم نور ذلك بقوله بخلاف الدرهم في العشرة فانها مما يقصد به المماثلة ابتداء
فلا يحصل به الترجيح ثم نوره زيادة تنوير بقوله ومنه قوله عدم توضيح ما ذكره فخر الاسلام ان الترجيح لغة
عبارة عن فضل احد المثلين على الاخر وصفا فصار الترجيح بناء على المماثلة وقيام التعارض بين مثلين
يقوم بهما التعارض فانما يوصف هو تابع لا يقوم به التعارض بل ينعدم في مقابلة احد ركني التعارض
واصل ذلك رجحان الميزان وذلك ان يستوي الكفتان بما يقوم به التعارض من الطرفين ثم ينضم الى احدهما
شيء لا يقوم به التعارض ولا يقوم به الوزن لولا الاصل فسمي ذلك رجحانا كالدانق ونحوه في العشرة واما
الستة والسبعة اذا ضم الى احدى العشرتين فلا انتهى قوله بناء خبر صار وقوله فانما خبر بعد خبر
وقوله واصل ذلك ان اصل الترجيح والماخوذ منه هو التفسير المذكور وقوله ونحوه كالحبة وقال الامام السرخسي
لا يسمى زيادة درهم على العشرة في احدى الجانبين رجحانا لان المماثلة يقوم به اصلا ويسمى زيادة الحبة
ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا من قوله عليه السلام للوزان زن وارجح فانا معاشر الانبياء
هكذا نزن اي زد فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدر يقصد بالوزن للزوم

الربوا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة له لبطلان هبة المشاع وانما جعل تلك الزيادة كزيادة
الجودة ولم يجعلها كالعدم كما فعله صاحب التوضيح لانه اوفق بتحقيق معنى الوصف التابع قوله وقد علم
مما سبق اي في بحث الكتاب والسنة قوله الكائنة في الكتاب والسنة اشارة الى ان الظرف مستقر وقوله
بالمتن خبر مبتدأ مذكور واعلم ان الترجيح في الكتاب والسنة يقع على اربعة انواع الاول بحسب المتن
وهو على وجوه منها كون احدهما نصا والاخر ظاهرا او احدهما مفسرا والاخر نصا او احدهما محكما والاخر
مفسرا او احدهما حقيقة والاخر مجازا او احدهما دالا بالاقتضاء والاخر بالاشارة او بالايماء او بالمفهوم
موافقة او مخالفة او احدهما عاما لم يخصص والاخر عاما قد خصص او احدهما خاصا والاخر
عاما او احدهما مقيدا والاخر مطلقا او احدهما مطلقا لم يخرج منه مقيد والاخر مطلقا اخرج منه
مقيد او احدهما المستلزم تخصيص العام والاخر تأويل الخاص او احدهما دالا بمفهوم الموافقة والاخر
بمفهوم المخالفة او احدهما اقل احتمالا والاخر اكثر احتمالا فالاول يقدم على الثاني في هذه الصور كلها
ومنها كون مدلول احدهما نهيا والاخر امرا بعد تساويهما في كونهما نصا او مفسرا مثلا فالنهي مقدم على الامر
لان اكثر النهي لدفع مفسدة واكثر الامر لجلب منفعة واهتمام العقلاء بدفع المفسدة اشد ولان النهي للدوام
دون الامر ولقلة محامل لفظ النهي وكثرة محامل الامر فانه ذكر في موضع ان الامر يستعمل في ستة عشر معنى
بل ازيد والنهي في ثمانية ومنها كون مدلول احدهما امرا ومدلول الاخر اباحة فانه يقدم الاول
للاحتياط وقيل يقدم الثاني لان مدلوله متحد ومدلول الامر متعدد ولان المبيح يمكن العمل به على تقدير
المساواة والرجحان والامر على تقدير الرجحان فقط قال المحقق في شرح المختصر القول الصحيح هو الاول
ومنها كون علاقة المجاز في احدهما اشهر دون الاخر فانه يقدم الاشهر ومنها كون علاقة المجاز في احدهما
قربا دون الاخر كاطلاق اسم السبب على المسبب فانه يقدم على عكسه لان السبب مستلزم للمسبب ولا عكس
ومنها كون احدهما مجازا والاخر مشتركا فانه يقدم المجاز على المشترك على المختار وقيل بالعكس ومنها
ان الاشهر مطلقا اي في اللغة او في الشرع او في العرف مقدم على غيره ومنها ان اللغوي المستعمل شرعا
في معناه اللغوي مقدم على اللفظ الشرعي وهو ما نقله الشارع عن معناه اللغوي لعدم التغيير والبعد
عن الخلاف ومنها ان ما تأكد دلالته بان يتعدد جهات دلالته او يكون اقوى مقدم على ما يتحد جهة دلالته
او يكون اضعف الى غير ذلك من الوجوه على ما ذكره في مختصر ابن الحاجب النوع الثاني باعتبار السند
والترجيح باعتباره يقع في الراوي وفي الرواية وفي المروي وفي المروي عنه اما في الراوي فعلى وجوه
منها كونه فقيها ومنها كثرة الرواة بان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الاخر فيقدم ما يكون

رواة اكثر لقوة الظن الحاصل بالعدد الاكثر بخلاف الشهادة حيث لا يحصل بكثرة الشاهد قوة الظن
وانما يحصل بكثرة عدالة الشاهد ومنها ان يكون احد الراويين راجحا على الاخر في وصف يغلب
ظن الصدق كالعفة والفطنة والورع والعلم والضبط والنحو ومنها ان يكون احدهما اشهر بشيء من
هذه الصفات الخمس وان لم يعلم رجحانه فيها فان كونه اشهر يكون في الغالب لرجحانه ومنها ان يكون
احدهما يعتمد في الرواية على حفظ الحديث لا على نسخته وعلى تذكره سماعه من الشيخ لا على خطه فانه
فان الاشتباه في النسخة والخط محتمل دون الحفظ والذكر ومنها ان يكون احدهما علم انه عمل بروايته
والاخر لم يعمل او لم يعلم انه عمل ومنها ان يكونا مرسلين وقد علم من احدهما انه لا يروي الا عن عدل
ومنها ان يكون احدهما مباشرا لما رواه دون الاخر ومنها ان يكون احدهما صاحب الواقعة دون الاخر
ومنها ان يكون احدهما مشافها والاخر سمع من وراء حجاب ومنها ان يكون عند سماعه اقرب الى رسول الله
من الاخر ومنها ان يكون من اكابر الصحابة فانه مقدم على اصاغرهم ومنها ان يكون اسلامه مقدما على اسلام
الاخر ومنها ان يكون قد تحمل الرواية بالغا والاخر صبيا واما في الرواية ففيه وجوه ايضا فمنها ان يكون
احدهما ثبت بالخبر المتواتر الظني الدلالة والاخر بالمسند ومنها ان يثبت احدهما بالمسند والاخر بالمرسل
ومنها ان يكون احدهما مرسل التابعي والاخر مرسل غيره ومنها ان يكون احدهما اعلى اسنادا من الاخر
ومنها ان يكون احدهما مسندا معنعنا والاخر مسند الى كتاب معروف من كتب الحديث او يثبت بطريق
الشهرة غير مسند الى الكتاب ومنها ان يكون احدهما مسندا الى الكتاب معروف والاخر مشهور غير مسند
ومنها ان يكون احدهما مستندا الى الكتاب مشهور عرف بالصحة كالبخاري ومسلم على ما لم يعرف بالصحة كسنن
ابي داود ومنها ان يكون احدهما مسندا باتفاق والاخر مختلف في كونه مسندا او مرسلا ومنها ان يكون
احدهما رواية بقراءة الشيخ عليه والاخر بقراءته على الشيخ ومنها ان يكون احدهما غير مختلف في رفعه
والاخر مختلف في رفعه وفي كونه موقوفا واما في المروي ففيه وجوه ايضا فمنها ان يكون احدهما روى
سماعه من رسول الله ع م والاخر محتمل السماع منه وعدم سماعه منه كما قال سمعت رسول الله
والاخر قال رسول الله ومنها ان يكون جرى بحضوره ع م وقد سكت عنه والاخر جرى بغيبته ع م
فسمع وسكت عنه ومنها ان يكون قد ورد فيه صيغة من النبي ع م والاخر فهم منه فرواه الراوي بعبارة
نفسه ومنها ان يكون مما لا يعم به البلوى والاخر يعم به البلوى للخلاف في قبول الاحاد في مثله واما في المروي عنه
فمنها ان لا يثبت انكار لروايته على ما ثبت انكار لروايته وهذا يحتمل وجهين ما لم يقع لرواته انكار له
والاخر ما لم يقع للناس انكار لرواته النوع الثالث بحسب الحكم وهو ايضا على وجوه فمنها ان يكون احدهما

للحظر والاخر للاباحة الاول يقدم للاحتياط وقيل بالعكس ومنها ان الحظر يقدم على الندب ومنها ان
الحظر يقدم على الكراهة ومنها ان الوجوب يقدم على الندب للاحتياط ومنها ان المثبت يقدم على النافي
وقيل هما متساويان فيتعارضا وقد تقدم ما يتعلق به ومنها ان ما يوجب درء الحد يقدم على ما
يوجب الحد ومنها ان ما يوجب للطلاق والعتق يقدم على ما يوجب عدمهما ومنها ان ما يكون للحكم
التكليفي كالاقتضاء يقدم على ما كان للحكم الوضعي كالصحة ومنها ان الاخف يقدم على الاثقل النوع الرابع
بحسب الخارج وهو على وجوه ايضا فمنها ان ما يوافق لدليل اخر يقدم على ما لا يؤيده دليل اخر ومنها
ان ما يوافق لعمل اهل المدينة يقدم على ما لم يعملوا بمقتضاه وكذا الموافق لعمل الائمة الاربعة يقدم على
غيره ومنها ان ما يوافق عمل الاعلم على غيره ومنها انه اذا تعارض مأولان ودليل تأويل احدهما ارجح يقدم
على الاخر ومنها اذا تعارض عامان احدهما امس بالمقصود واقرب اليه يقدم على غيره ومنها ان ما ذكر فيه
سبب ورود النص يقدم على غيره الى غير ذلك على ما في مختصر ابن الحاجب قوله في ترجيح النصوص
اي بالمتن والسند والحكم والخارج قوله بالاتفاق على عدم نسخه فانه يقدم على ما اختلف في كونه منسوخا
قوله الاتفاق على كونه معللا يعني ان ما يقوم دليل خاص على تعليله وجواز القياس عليه مقدم على ما ليس كذلك
قوله وبحسب حكم الفرع اي ترجيح القياس بحسب حكم الفرع من وجوه الاول انه يقدم ما المشاركة فيه
في عين الحكم وعين العلة على الثلاثة وهي ما المشاركة فيه في جنس الحكم وعين العلة او عين الحكم وجنس العلة
او جنس الحكم وجنس العلة الثاني انه يقدم من هذه الثلاثة ما المشاركة فيه في عين الحكم او العلة وجنس
الاخر على ما المشاركة فيه في جنس الحكم وجنس العلة الثالث انه يقدم ما المشاركة فيه في عين العلة
وجنس الحكم على ما المشاركة فيه في عين الحكم وجنس العلة لان العلة هي العمدة في التعدية فكلما كان التشابه
فيه اكثر كان اقوى الرابع انه يقدم ما المشاركة فيه في الجنس الاقرب على الابعد على ما اشار اليه الشارح
ثم المركب من هذه الاقسام اما من المفرد واقسام المركبات بعضها اولى من بعض على ما سبق
في محله قوله واما الثبوت اي ثبوت حكم الفرع قوله واما القطع بوجود العلة فيه اي في الفرع فانه يقدم على
يكون وجود العلة في الفرع ظنيا قوله وجودها اي وجود العلة في الفرع قوله وبحسب العلة واعلم ان
ترجيح القياس بحسب العلة من وجوه الاول كون العلة فيه قطعية وفي الاخر ظنية كالمنصوصة والمجمع عليها
الثاني الثاني ان يكون مسلك العلية الدال على عليتها اقوى كالنص الظاهر بحسب مراتبه السابقة في بحث
ما يعرف به العلة والاجماع حسب مراتبه فانه يقدم على غيرهما من مسالك العلية الثالث الاتفاق
على صحة عليته فالمتحدة اولى من المتعدد والوصف الحقيقي اولى من الاعتباري والثبوتي من العدمي

والباعث من مجرد الامارة ان جوز علية الامارة والمنضبط من المضطربة والظاهرة من الخفية
والمتعدية من القاصرة ان جوز علية القاصرة لما ان علية الاول من هذه الصور اتفاقية وعلية الاخرى
اختلافية ولا خفاء في ان الاتفاقية اولى من الاختلافية والمؤثرة اولى من الكل من الصور المذكورة لان
العبرة للتأثير وجعل الشارح رحمه الله هذه مندرجة تحت امر واحد كما ترى وقد جعل كلا منها في شروح
مختصر ابن الحاجب وجها مستقلا للترجيح الرابع يقدم قياس السبر على قياس المناسبة لان قياس السبر
يتضمن نفي المعارض لتوقفه لعدم علية غير المذكور بخلاف المناسبة الخامس انه اذا كان طريق ثبوت
العلية في القياسين هو نفي الفارق فانه يرجح احدهما على الاخر بحسب طريق نفي الفارق فيقدم القاطع
على الظني والاغلب ظنا على الاخر السادس يقدم الوصف الذي يتعدى في فروع اكثر على ما يتعدى في الاقل
لكثرة الفائدة السابع يقدم العلة المطردة على المنقوضة التاسع يقدم المنعكسة على غير المنعكسة
العاشر يقدم العلة المطردة غير المنعكسة على المنعكسة غير المطردة الى غير ذلك على ما ذكر في مختصر
ابن الحاجب وشروحه قوله وانما اشتراطها اى اشتراط العدالة قوله ولذا جاز الحج بمطلق النية وبنية النفل
اى فلو كان تأثير الفرضية في التعيين لما جاز الحج الفرض بمطلق النية وبنية النفل لكنه جائز عنده قوله كمسح الخف
والتيمم الاول مثال للاصل الذي يوجد فيه عين الوصف اى المسح والثاني مثال للاصل الذي يوجد فيه
جنس الوصف لان عين المسح عبارة عن اصابة اليد المبتلة وجنسه هو الحرج قوله وفي الاخيرين الاصل
فيه ان المنظور في الثاني هو الحكم لا الاصل كما في الثالث تأمل قوله فانه كل ما ليس بجنس تحكم هذا
عكس عرفي فانهم يقولون في العرف العام كل انسان ضاحك وبالعكس اى كل ضاحك انسان لا عكس
منطقي وهو ظاهر قوله لسبق الذات وجودا من الحال فيه نظر لان الظاهر منه بل من الوجه الثاني ايضا
بيان ترجح نفس الذات على نفس الحال وليس الكلام فيه بل في ترجح الوصف الذاتي على الوصف الحالي
وقد يقال ان سبق الذات يستلزم سبق الوصف اللاحق باعتبار الذات على الوصف اللاحق باعتبار
الحال اى الامر الخارج وذلك لان الذات لا يوجد بدون الوصف اللاحق باعتباره في نفسه ويوجد بدون
الوصف اللاحق باعتبار امر خارج قوله كاجتهاد امضى حكمه فانه لا ينفسخ باجتهاد يحدث بعده قوله
وليس ذلك الا الترجيح الذات على الوصف فيه ان الكلام ليس في ترجيح الذات على الوصف بل في ترجيح
الوصف الذاتي للشيء على وصفه الحالي تأمل قوله وما يقوم بالغير لا يخفى عليك ان الاولى ان يقول وما يقوم
بالذات باعتبار الغير له حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بذلك الذات باعتبار نفسه قوله ما ذكرته اى من الوجهين
السابقين قوله في الاشياء الاربعة وهي البر والشعير والتمر والملح قوله وهو اى اصل الوصف وقوله

فانه

فانه بيان لكون النص اصلا للوصف والضمير المنصوب راجع الى الوصف قوله بل افادة حكم في الفرع
فيه ان افادة الحكم دلالة عليه غايته دلالة عقلية ودلالة اصل الوصف لفظية ولا ضير فيه لان اختلاف
الطرق غير معتبر ولان المقصود بالعلة عند الشافعي ليس افادة حكم في الفرع بل المقصود بها افادة الحكم في الاصل
ولذا جوز التعليل بالعلة القاصرة ولو كان المقصود بها افادة حكم في الفرع لما جاز التعليل بالقاصرة كيف وقد
صرح به نفسه في قوله ولان التعدي غير مقصود من التعليل عنده قوله كالثمنية فان العلة في الذهب
والفضة هي الثمنية عند الشافعي والجنس والوزن عندنا واشار بعطف قوله او الطعم الى ان التعليل بالطعم
في الاشياء الاربعة راجح عند الشافعي بوجهين احدهما عمومه على ما ذكره انفا والثاني بساطته قوله
بالتوحد اى البساطة حقيقة بان لا تركب فيه اصلا او اضافة بان يكون اقل اجزاء قوله وترجيحنا المتعدد
اى متعدد الاجزاء قوله كما فهمنا القدر اى الوزن في الموزونات والكيل في المكيلات قوله فيه اى في النص اى نص الربوا
قوله ولان ترك الاقل اسهل وترك الاكثر اى فيكون طرف الاكثر راجحا وفيه بحث لان كون ترك طرف
الاقل اسهل واولى يتوقف على ترجح طرف الاكثر ولو توقف ترجح طرف الاكثر على كون ترك طرف الاقل
لزم الدور قوله في حقها اى في حق الافادة قوله عرفه بعض الشافعية اه قد ذكرنا ما يتعلق بهذا التعريف
في اول الكتاب فارجع اليه ولا نعيده قوله والقيد الاخير وهو قوله اذا ظهر يعني ان المعدوم مخاطب
بالاحكام الشرعية عند الاشعري وقت كونه معدوما ولا يتصور منه الفهم والافهام فلزم خروج الحكم
المتعلق به عن التعريف ولما قيد بذلك القيد اندفع المحذور لان المقصود هو الافهام والفهم وقت
ظهور المخاطب وهذا مبني على ان الحكم قديم عنده قوله للجنس مجازا اشارة الى ما تقدم في بحث العام
ان الجمع المحلى بلام التعريف مجاز عن الجنس حيث لا عهد ولا استغراق فكذا الحال في الجمع المضاف الى ذلك
الجمع فالمعنى خطاب الله المتعلق بفعل من افعال المكلف فيتناول الحكم المتعلق بخواص النبي عم ويندفع
ايضا ما يتوهم انه يلزم ان لا يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال لجميع المكلف قيل ان
مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد على الاحاد فيتناول التعريف الخطاب المتعلق بخواص النبي عم
وبالفعل المخصوص لكل واحد كالمخصوص بالمسافر والمريض بدون التأويل المذكور ورد بان مقتضى
ما ذكر توزيع احاد الافعال على احاد المكلفين لا توزيع خطاب الله الذي لا دلالة له على الافراد
على احاد افعالهم فانه مثل قولهم رأيت افراسكم المقتضي تعلق الرؤية بمجموع الافراس الموزعة على
مجموع المخاطبين لا مثل قولك ركب القوم افراسهم ليقتضي تعلق ركوب كل شخص من القوم بفرسه فقط
قوله خطاب غير الله اذ لا حكم الا لله والرسول عم والسيد انما وجب طاعتهما بايجاب الله

اياها وانما امرها كاشف عن حكم الله تع وايجابه قوله ليخرج منه ذلك فان قوله والله خلقكم وما
تعملون وان كان خطاب الله تع المتعلق بافعال المكلفين لكنه ليس فيه اقتضاء ولا تخيير بالقياس الى
فعل المكلف اذ لم يعلم منه طلب فعل او ترك من المكلف او تخييره بين الفعل والترك بل انما هو اخبار
لخلقه ومن لم يقيد بهذا القيد يخرجه باعتبار قيد الحيثية في التعريف اعني من حيث انه مكلف به
قوله ثم ورد اي بعد زيادة قيد الاقتضاء او التخيير ورد خروج الاحكام الوضعية عنه مع انه من الافراد
قوله وحصول صفة له اي لذلك الشيء ولا يخفى عليك ان اضافة الحصول الى الصفة من قبيل اضافة الصفة
الى الموصوف اي الصفة الحاصلة وانه معطوف على تعلق شيء قوله باعتباره اي باعتبار الحكم التكليفي
قوله لكونه دليلا له ككون الكتاب والسنة والاجماع والقياس دليلا للحكم التكليفي وهو بيان للصفة الحاصلة
لذلك الشيء من التعلق المذكور قوله او سببا ككون الدلوك سببا لوجوب الصلاة وككون الطهارة شرطا
لصحة الصلاة وكون الحدث مانعا عنها قوله فزيد او الوضع لتعميمه اي ليشمل الاحكام الوضعية فان
كون الكتاب والاجماع والقياس دليلا على الحكم الشرعي وكون الوقت سببا لوجوب الصلاة والطهارة
شرطا والنجاسة مانعا انما هو بوضع الشارع وجعله اياه دليلا عليه وسببا وشرطا له ومانعا عنه
واعلم ان من لم يزد قيدا والوضع في التعريف وادعى ان الاحكام الوضعية لا ترد على التعريف نقضا
يمنع تارة خروجها عن التعريف مستندا بانها ترجع الى الاقتضاء او التخيير اذ معنى جعل الشيء
دليلا اقتضاء العمل به وجعل الزنا سببا لوجوب هو وجوب الجلد عند الزنا وجعل الطهارة
شرطا لصحة الصلاة جواز الصلوة عند وجودها وحرمتها عند عدمها وهكذا والحاصل ان
مرادنا بالاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني ويمنع تارة كونها
من افراد المحدود فلا يضر خروجها وهذا اصطلاح جديد فلا مشاحة فيه قوله بناء على هذا التعريف
قد عرفت انه نوعان ايضا بناء على التعريف الذي نقل عن بعض الشافعية قوله ولا بحث عنه
ههنا وانما يبحث عنه في الفقه قوله كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة الاول اثر
لفعل التزوج والثاني لفعل الاجارة والثالث لفعل الشرى فانه اذا اشترى ثوبا بعشرة صار الثوب
ملكا له وحدث بذلك الشراء في ذمته عشرة دراهم ملكا للبايع قوله المعتبرة في منعها الاول ان
يقول المعتبر بلا تاء تأمل قوله لزم بالشروع اه لا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يتم في النية اذ لا يقال
انها لزمت بالشروع حتى يتصور التفريع عنها مع انها تتصف بالصحة والفساد اللهم الا ان يقال الكلام
في صحة فعل المكلف والنية ليست من الافعال بل من افعال القلب تأمل قوله وهو الذي يعتبر فيه الضمير

المرفوع

المرفوع راجع الى الاول والذي عبارة عن الحكم اي الحكم الشرعي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية
بالمعنى السابق ينقسم فعل المكلف باعتبار ذلك الحكم الى صحيح وباطل وفاسد والى منعقد وغير منعقد
ونافذ وغير نافذ ولازم وغيره وذلك لان الاحكام الشرعية اما من قبيل العبادات او من قبيل
المعاملات والمقصود الدنيوي في الاول تفريغ الذمة وفي الثاني الاختصاصات الشرعية وهي
الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ وترتب ثبوت الحق على صحة قضاء القاضي وترتب لزوم
القضاء على صحة الشهادة فاذا كان كذلك فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي في القسمين
كما ينبغي يسمى صحة والفعل صحيحا الى اخر ما ذكره الشارح فظهر منه ان المتصف حقيقة بالصحة والفساد
والبطلان وغيرها مما ذكر هو الفعل لا الحكم وكذا الحال في القسم الثاني على ما سيأتي نعم قد يطلق لفظ الحكم على الصحة
والفساد وغيرهما بمعنى ما ثبت بخطاب الشارع اي اثره لكن المقصود ههنا تقسيم الفعل الى هذه الاقسام
بهذا الاعتبار لا تقسيم الحكم نفسه وكثير من العلماء على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى
صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه وفساده حرمة الانتفاع ومعنى نفوذه وجوب ثبوت
الملك للمشتري بحيث لا ينفسخ وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم يتعلق شيء بشيء تعلقا
زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق
الصحة بهذا الفعل والفساد او البطلان بذلك الفعل وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع
اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها
وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل ثم على ما ذكره الشارح رحمه الله
كل من الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحة كون الفعل موصلا كما ينبغي الى المقصود
الدنيوي من تفريغ الذمة في العبادات والاختصاصات الشرعية المذكورة في المعاملات والبطلان
كون الفعل بحيث لا يوصل اليه اصلا والفساد كونه بحيث يوصل اليه باعتبار اركانه وشرائطه لا باعتبار
اوصافه الخارجية وهذا هو المراد بقولهم الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون
مشروعا باصله ووصفه والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وكذا المراد بقولهم الصحيح
ما اجتمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فائت
المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فائت
المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية المتصرف
كبيع الصبي والمجنون ثم بين رحمه الله معنى المنعقد والنافذ واللازم بحيث يظهر التقابل بينها فصاد

الحاصل ان البيع اما منعقد او غير منعقد والثانى هو الباطل والاول اما موصل الى المقصود الدنيوى
كما ينبغى اى بحسب اركانه وشرائطه واوصافه الخارجية اولا كما ينبغى بل موصل بحسب اركانه وشرائطه
لا بحسب اوصافه الخارجية والثانى هو الفاسد والاول هو الصحيح ثم هو اما صحيح غير نافذ كبيع الفضولى
فانه صحيح لا فاسد على ما صرح به فى كتب الفروع موقوف على اذن المالك لا نافذ او صحيح نافذ
وهو المراد باللازم فظهر ان الصحيح اعم من النافذ والتوقف على الاذن فى الصحيح الغير النافذ لا ينافى الايصال
الى المقصود الدنيوى كما ينبغى وانما المنافى هو الفساد وسقط اعتراض التلويح بانه يلزم ان لا مقابلة
بين الصحيح والفاسد وبان لا يبقى فرق بين الصحيح والنافذ قوله ويعلم منها مقابلاتها اى مقابلات
الانعقاد والنفاذ واللزوم قوله فنى الرجحان والاستواء اشارة الى الاشارة فى الاستواء الى ما ذكر
باعتبار النفى اى لا يعاقب عليه وعدم العقاب من المقاصد الاخروية قوله قد يكون الوجوب اه
قلت الاولى تركه والاقتصار على الحرمة والاباحة تأمل قوله ذلك من باب التغليب قيل نسبة الحكم الى التكليف
يجوز باعتبار سلب التكليف فيه عن طرفى فعل المكلف وهذا السلب ليس بمأخوذ فى مفهوم الحكم
الوضعى فلا يختل المقابلة فان عدم الاعتبار ليس اعتبارا بالعدم فالحكم التكليفى ما يعتبر فيه التكليف
نفيا واثباتا بخلاف الوضعى قوله فان جهة المشروعية التى هى مبنى التقسيم يعنى ان تقسيم فعل
المكلف الى الاقسام المذكورة انما هو باعتبار الحكم الشرعى على ما تقدم قوله فالفرض لازم اه ليس
هذا تعريفا للفرض بل بيان لما صدق عليه وتعريفه علم فى التقسيم المذكور ضمنا قوله ان استخف باخبار الاحاد
الباء صلة للاستخفاف اى لا يرى العمل بخبر الواحد والقياس كاهل البدع قوله اى كل واحد من المخاطبين
هكذا فسره التفتازانى فى حاشية شرح مختصر المنتهى وقيل المراد الجميع من حيث هو اذ لو تعين على
كل احد كان اسقاط من الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا ولا نسخ فلا سقوط كما
الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد بالذات بل يلزم على الجميع
من حيث هو وعلى كل واحد بالعرض فعلى هذا التفسير لا يرد الاعتراض الذى ذكره الشارح رأسا
تأمل قوله فان قيل رفع الحكم منشأ هذا الاعتراض قوله وسقوط بفعل البعض يعنى انه يرتفع
عن البعض بفعل البعض ولا يخفى عليك ضعف هذا الاعتراض اذ لا رفع ههنا اصلا حتى يرد عليه
هذا الاعتراض بل هذا من قبيل تفريغ الذمة واسقاط الفرض بالاداء كما فى فرض عين الا ان الاداء
ههنا بطريق النيابة فى البعض وبطريق الاصالة فى البعض وفى فرض العين بطريق الاصالة فى الكل
ولكن هذا الا نظير الامام مع المقتدى فان قراءة الامام قراءة للمقتدى ولا يقال للمقتدى

ان

انه صلى بلا قراءة بل صلى بقراءة بطريق النيابة فعلى هذا الاولى فى الجواب عن هذا الاعتراض
ان يقال ليس هذا رفع بل ارتفاع بطريق تفريغ الذمة بالاداء فلا يكون نسخا قوله لانم اللزوم
اى الملازمة فى قوله لما سقط بفعل البعض اى لانم انه لو وجب على الجميع لم يسقط بفعل البعض
كيف لان الدين يجب على الاصيل والكفيل معا ويسقط عنهما بفعل البعض كفيلا كان البعض
او اصيلا قوله والاختلاف فى طريق الاسقاط لا ينافى وحدة الساقط حاصل له هذا الجواب
المذكور وانما اورده الامدى فى الاحكام جوابا عن انكار اشتراك فرض الكفاية والعين فى حقيقة الوجوب
بناء على ان العين لا يسقط بفعل البعض ويسقط الكفاية فلا يتحدان فى الحقيقة والعين يجب
على كل واحد اتفاقا فلا يجب الكفاية على كل واحد والا يتفقان فى الحقيقة واورده بعض المحققين
جوابا عما يقال ان ما يسقط عن المكلف بفعل الغير لا يكون واجبا على كل واحد كالعين لاختلاف
طريق السقوط فلا يكون الكفاية واجبا على كل واحد وتقرير الجواب لانم ان ما يسقط بفعل
الغير لا يكون واجبا على كل واحد كالعين فان اختلاف طريق السقوط عن المكلف لا يوجب الاختلاف
فى الحقيقة فيتحدان فى الحقيقة فيجب هى على كل واحد كالعين مع ان العين لا يسقط الا بفعل الكل
والكفاية يسقط بفعل الكل وبفعل البعض وكلام الشارح يحتمل التقريرين لكن تنظيره بالكفالة
آب عنه بل المناسب لهذا التنظير ان يقول لانم ان اختلاف طرق الاسقاط ينافى وحدة الساقط
فى الحقيقة تحقيقه الواجب على كل واحد فى الكفاية واحد فيسقط بفعل واحد من الكل لان
الواجب واحد غير متعدد كما فى الكفالة فان الواجب فيها واحد اعنى الدين اللازم مع تعدد
طرق الاسقاط فانه يسقط باداء الاصيل والكفيل والاجنبى بخلاف فرض العين فان الواجب فيه
متعدد فلا يسقط بفعل الواحد بل انما يسقط بفعل الكل قوله لتحصيل ملكة الخضوع اه فانها لا تحصل
الا بفعل كل واحد ولا يقوم فيها فعل احد عن الاخر قوله كما فى خصال الكفارة وقد تقدم بيانها
فيما سبق فارجع اليه قوله وهى مسئلة وجوب الثواب والعقاب موضعها علم الكلام وقد
بيناها فى شرح ما رتبناه فى ذلك الفن فلا نعيده قوله اى يستحق الثواب دفع لما يتوهم من ظاهر
قوله والنفل يثاب فاعله من الذهاب الى مذهب المعتزلة من وجوب الثواب للمطيع قوله
مطلقا اى دائما فيخرج صوم المسافر فان تاركه دائما يذم قوله ويلزم النفل بالشروع واعلم انهم
اختلفوا فى ان النفل هل يلزم بالشروع او لا يلزم فذهبت الشافعية الى الثانى واستدلوا عليه
بان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يأت تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب

فرضا واتمامه لا يكون للواجب بل اداء النفل ولهذا يباح الافطار بعذر الضيافة واذا كان مخيرا
فيما لم يأت فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير وح يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا
لخلوه عن القصد كمن سقى زرعه ففسد زرع الغير بالفساد فانه لا يجعل اتلافا واجيب بمنع التخيير
في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وذهب اصحابنا الى الاول واستدلوا عليه بوجوه الاول
قوله تع ولا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال المؤدى واعترض عليه بانه لا ابطال ههنا وانما هو بطلان
ادى اليه امر مباح له هو ترك النفل واجيب بانه لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق زق
مملوك له فيه ماء لغيره ولا شك ان بطلان ما اتى به من النفل انما يحصل بفعل المناقض للعبادة اذ لم يوجد
شيء سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله الذي هو سقي ارضه الثاني
ما ذكره بقوله ان المنذور قد صار لله تع تسمية لا فعلا وتحقيقه ان الجزء الذي اداه صار عبادة لله تع
حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانته سوى لزوم الباقي اذ لا صحة
له بدون الباقي واعترض عليه بان صحة الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة
فلو توقفت هي عليها لزم الدور واجيب عنه تارة بانه دور معية لان صحة كل جزء يتوقف على صحة الجزء
الاخر مع تقدم ذات الاجزاء فلا يضر كما في المتضايفين وتارة بان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا
قصد به التقرب الى الله تع لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء
الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية
هو بقاء صحة المؤدى وبقاء كونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة
الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف
الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية والمعاني الشرعية لها بقاء باعتبار الشرع فان قيل فمن
مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة اجيب بان الموت منهي
لا مبطل فجعل العبادة كانها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحي للدلائل الدالة على كونه عبادة قوله واذا وجب
اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل اي اذا وجب ابتداء فعل المنذور لصيانة النذر قوله اي الحرام اما لعينه
واعلم ان الحل والحرمة قد يضافان الى الافعال من الاكل والشرب وغيرهما وقد يضافان الى الاعيان
نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم واحلت لكم بهيمة الانعام ونحو قوله عم حرمت الخمر
بعينها ففي الاول يكونان حقيقة مستعملة فيما وضعت لها واختلفوا في الثاني على ثلاثة اقوال الاول
وهو مختار الكرخي انها مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او من قبيل حذف المضاف فيكون المعنى

حرمت

حرمت عليكم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح امهاتكم واستدل عليه بان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية
المتعلقة بافعال العباد لا بالاعيان والمقصود من اللحوم ونحوها الاكل ومن الاشربة الشرب ومن النساء
النكاح لا اعيانها فيكون اضافتها الى الاعيان مجازا باحد الطريقين المذكورين وذهب بعض مشايخنا
وهو مختار فخر الاسلام والمصنف الى انه حقيقة واستدلوا عليه بوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه
حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين
انها منعت عن العبد تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء
ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان يصب الماء مثلا وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها
عن ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار يتحقق
فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين من ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد بحيث لا يبقى احتمال
الفعل اصلا فنفي الفعل فيه وان كان تبعا لكنه اقوى من نفيه فيما اذا كان مقصودا قيل ولا يخفى على هذا
الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا
او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة جدا كحرمة الميتة والخمر
دون البعض كحرمة خبز الغير سلك بعض المحققين في ذلك طريقة متوسطة وهي ما اختاره الشارح توضيحها
ان الفعل الحرام نوعان الاول ما يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما
لعينه والثاني ما لا يكون منشأ الحرمة عين ذلك كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه
ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكله مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية
الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج
اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا من الاعتبار فاضيفت الحرمة الى المحل للدلالة على انه غير
صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه وذلك ليس من اطلاق المحل وارادة الحال والالفات تلك الدلالة بخلاف
الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا
الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف
المضاف والشارح سواء ذكر هذا الوجه اجمالا ثم احال التفصيل على ما ذكره فيما سبق قبيل بيان الداعي الى المجاز
وقد بسطناه ثمه ايضا فارجع اليه قوله وهو استحقاق العقاب على الترك اي ترك الواجب او ترك سنة الهدى
وهذا على قول محمد واما على قولهما فلا يستحق العقاب كما صرح به انفا فلا منافاة بينه وبين ما سبق تامل قوله
احدهما احق قيل الاحق يجوز ان يكون افعل تفضيل من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الاخر



ويجوز ان يكون من حق لك ان تفعل كذا بضم الحاء على صيغة المجهول اى انت خليق به فالمعنى ههنا احدهما فى
اطلاق اسم الرخصة عليه اولى من الاخر وفيه نظر لان كون الشئ حقيقة فى معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى
او اولى فالصواب ان يجعل من حق لك بضم الحاء بمعنى ان اطلاق اسم الرخصة على احدهما انسب من الاخر
والتسمية توصف بالمناسبة وعدمها قوله اما الاول اى الذى كان احق وانسب بكون رخصة فما استبيح
مع قيام المحرم والحرمة وانما كان هذا القسم احق وانسب لان الحرمة لما كانت قائمة بسببها ومع ذلك يستباح
الاقدام عليه من غير مؤاخذة كان فى اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت
العزيمة فى هذا القسم كاملة لا تسقط بحال كانت الرخصة فى مقابلتها ايضا كذلك واعترض عليه بوجهين
احدهما لزوم اجتماع الضدين والجواب عنه ان معنى الاستباحة ههنا هو ترك المؤاخذة وذلك لا يوجب سقوط
الحرمة لجواز العفو على ما ذكره رحمه الله والثانى ان المحرم اذا كان قائما وحكمه كذلك فالعمل بالدليل المرخص عمل
بالمرجوح مع وجود الراجح وهو غير جائز واجيب عنه بان من عرف السبر والتقسيم ان الرخصة الكاملة
لا تتحقق الا من هذا الوجه وذلك لان العذر المرخص لا يخلو اما ان يكون راجحا او مساويا او مرجوحا لا سبيل
الى الاول والا لكان موجبه عزيمة لا رخصة لاستلزام كونه رخصة ان يكون كل حكم ثبت بدليل راجح مع وجود المعارض
رخصة دفعا للتحكم وهو خلاف الاجماع ولا الى الثانى لانه لا يخلو اما ان يقال بتساقط المتعارضين من كل وجه
والرجوع الى الاصل اولا والاول لا يكون رخصة والا لكان كل فعل يتيقن فيه على النفى الاصلى قبل ورود الشرع
رخصة لكونه عملا بالنفى الاصلى وهو ممتنع والثانى اما ان يقال بالوقف عن الجواز وعدمه الى حين ظهور
الترجيح كما هو مذهب بعض فكذلك عزيمة لا رخصة واما ان يقال بالتخيير بين الحكم بالجواز والتحريم كما هو
مذهب اخرين فيستلزم ان لا يكون اكل الميتة حالة الاضطرار رخصة لعدم التخيير بين جواز الاكل والتحريم
بل الاكل متعين على ما مر جوابه وقد قيل انه رخصة فلم يبق الا ان يكون الدليل المحرم راجحا على المبيح وهو
الاشبه بالرخصة لما فيها من التيسير والتسهيل بالعمل بالموجوح ومخالفة الراجح واذا ثبت هذا دل على ان
العمل بالموجوح وترك الراجح غير جائز فى العزايم اما الرخصة فليست الا ذلك والعمل بها مشروع بالاجماع
فالعمل بالمرجوح مع وجود الراجح بطريق الرخصة جائز قوله مع قيام المحرم والحرمة الاول اشارة الى قيام
سبب العزيمة فصارت الرخصة حقيقة والثانى اشارة الى عدم تراخى حكم السبب فصارت الحقيقة
احق بكون رخصة قوله فلان حق الغير والمراد بالغير فى مسئلة الايمان هو الله تعالى وكذا فى مسئلتى افطار
رمضان والجناية على الاحرام قوله اما اذا علم بقتله اى اذا علم الغازى بقتله من غير ان يحصل ما ذكر من طمع
الظفر على الكفار او اصابة النكاية والاضرار عليهم او اغراء المسلمين عليهم لا يسعه الاقدام حتى لو قتل لا يكون

مثابا

قوله لان الاضافة تخرج آه اقول بعناية الله الكافية وبهدايته الوافية
لا شبهة ان فاعل يؤثر راجع الى الاضافة ولفظة ما فى ما يضاده مفعوله الصريح ولفظة
فى المضاف اليه غير الصريح فيرد على هذا ان المفعول الصريح لا يخلو من يؤثر بمعنى التأثير من
باب التفعيل فيصار الى التضمين بمعنى الجعل فخلاصة المعنى ان الاضافة تخرج المضاف الى
الى الصرف او الى حكمه فكيف تجعل اثرا فى المضاف اليه شيئا هو ضد الصرف
فيكون لفظة يؤثر فعلا معلوما من اثر بمعنى التأثير ولفظة ما فى ما يضاده بمعنى الشئ
ومفعولا ثانيا او لا للجعل او يكون لفظة يؤثر فعلا مجهولا من آثر بمعنى المختار من باب
الافعال ولفظة ما قائم مقام فاعله فالتقدير فكيف يختار فى المضاف اليه شئ هو
ضد الصرف اعنى منع الصرف وقال بعض الافاضل ان المراد بالمضاف اليه ليس ما هو
المتبادر والمشهور بين الجمهور الذى هو مقابل المضاف فيكون المعنى ان الاضافة
تخرج المضاف الى الصرف او الى حكمه فكيف تؤثر فى المضاف الى الصرف ما
يضاده اعنى المنع انتهى لكن لا يخفى على من يضاف الى الفضيلة والدراية
ان تفسير مولى الفاضل المرقوم بقوله اعنى منع الصرف يصرف عن هذا المعنى
فتأمل فانه تحقيق المسبوق بالتوفيق لان التأثير فى جميع الاشياء ليس الا لخالق
الارض والسماء مختار لما يريد ويشاء وما تسقط من ورقة الا يعلمها
فمن لطف منه

لمولانا مصلح الدين
الشهير بكريم زاده

لطف المختار لا يخفى
على المختار منه

قوله فكيف يؤثر من التأثير
مسند الى ضمير التركيب الاضافى المذكور حكما او الاضافة المذكورة لفظا الا انما
بعده واستعماله بفى يقال اثر فيه اذا بقى اثره فيه فى المضاف اليه العبرة اليه
عائد الى الصرف والمضاف اليه هو مانع ما موصولة مع صلته بدل من الكلام
الموصولة فى المضاف عبارة عن منع الصرف يضاده مسند الى منع الصرف
والبارز عائد الى الصرف لا العكس والا القبل ما يضاده اعنى منع الصرف نعم
لما قبله ومحصله فكيف يؤثر التركيب الاضافى او الاضافة فى منع الصرف
الذى يضاد الصرف لانه لو اثر فيه لزم اجتماع المتضادين هذا خلف

لحالى زاده على شرح الكافية
للفاضل الجامى

علاوة
١٩٨

ويكو
اطلا
اداو
والت
مع قيا
الاقتا
الفني
احدهم
الحجة
بالمو
لاتة
الا
رخص
والد
رخص
الترجي
مذهب
بل الاكل
الاشب
العمل با
فالعمل
سبب
احق
ومف
الظفر



